Der Volksbegriff der frühen Burschenschaft

– Seine Philosophische Herleitung und sein Zusammenhang mit den Ansichten über Staat und Verfassung

INAUGURALDISSERTATION

zur Erlangung des akademischen Grades
eines Doktors des Rechts der

RECHTS- UND WIRTSCHAFTSWISSENSCHAFTLICHEN FAKULTÄT
DER UNIVERSITÄT DES SAARLANDES

vorgelegt von
Assessor Siegfried Rohde
aus Saarbrücken

1972

DER VOLKSBEGRIFF DER FRÜHEN BURSCHENSCHAFT

- SEINE PHILOSOPHISCHE HERLEITUNG UND SEIN ZUSAMMENHANG MIT DEN ANSICHTEN ÜBER STAAT UND VERFASSUNG

Inauguraldissertation

zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors des Rechts

der Rechts- und Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Universität des Saarlandes

vorgelegt von

Assessor Siegfried Rohde
aus Saarbrücken

Dekan:	Professor Dr. Rudolf Richter
Erstberichterstatter:	Professor Dr. Wilhelm Wegener
Zweitberichterstatter:	Professor Dr. Alessandro Baratta

Tag der Disputation: 6. Juli 1972

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

Inhaltsübersicht

Seite

Einleitung

I. Vorbemerkung 1

II. Überblick über die Geschichte der frühen Burschenschaft 3

III. Gegenstand und Gedankengang der Untersuchung 15

1. Kapitel

Mensch und Gesellschaft in der Vorstellungswelt der Burschenschaft 20

I. Das Bild des Menschen 20

1. Die Bestimmung des Menschen 20

1.1. Die dualistische Natur des Menschen 20

1.1.1. Der Mensch als Naturobjekt 21

1.1.2. Der Mensch als Vernunftwesen 22

1.2. Die Freiheit des Menschen als Vernunftwesen 23

2. Die Vernunft oder Gott als höchstes Prinzip 25

3. Kritik des Eudämonismus und Utilitarismus 26

4. Dialektischer Ausgleich der Antinomie von Natur und Geist 28

II. Der Begriff der Freiheit 30

1. Das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit
- Freiheit als Unterwerfung unter die Vernunft 30

2. Überwindung der Antinomie von Wollen und Sollen durch die Selbstverantwortung des Menschen 32

3. Freiheit als Idee 33

Seite

III. Das Prinzip der Einheit von Theorie und Praxis als Weg zur Verwirklichung der Freiheit 34

1. Wissen und Handeln als Bestandteile der einen Vernunft 34

2. Der ethische Rigorismus der Gießener "Schwarzen" 38

3. Die Philosophie der Tat 41

IV. Das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft 43

1. Die metaphysische Struktur der Gemeinschaft 43

1.1. Der Begriff der Gattung - Die Menschheit als Wesenheit 43

1.2. Die Verwerfung der Individualität 45

1.3. Der Begriff der Idee als geistige Quelle des Lebens 47

1.4. Die Idee der Liebe 48

2. Der geistige Individualitätsbegriff 51

2.1. Autonomie der Persönlichkeit 51

2.2. Pflicht zur Selbsttätigkeit 52

3. Die Wechselwirkung von Individuum und Gemeinschaft 55

3.1. Die Ansicht von der gesellschaftlichen Bedingtheit des Menschen 55

3.2. Der Gedanke der sozialen Verantwortung des einzelnen 56

4. Die Idee der Gemeinschaft geistig autonomer Menschen 59

4.1. Die Gemeinschaft der Guten 60

4.2. Die Gemeinschaft der Gelehrten als empirische Form der Geistergemeinschaft 61

4.3. Der moralische Begriff der Gleichheit 62

4.4. Die Idee des Gottesreichs auf Erden 63

V. Zusammenfassung - Der Einfluß zeitgenössischer Geistesströmungen auf Ethik und Weltanschauung der Burschenschafter 65

Seite

1. Die Unterscheidung von Vernunft und Verstand 65
2. Individualität und Gemeinschaft 67
3. Individualismus und Universalismus 69
4. Rationalismus und Romantik 69
5. Der Gedanke der Identität 70

2. Kapitel

Die Anschauung der Burschenschaft über den Begriff des deutschen Volkes 72

I. Das Geschichtsbild 72
1. Geschichte als Entwicklung des menschlichen Geistes 74
2. Der Fortschrittsgedanke in der europäischen Geistesgeschichte 78
3. Die Anschauung über das Verhältnis von Gesellschaft und Geschichte 80
3.1. Das Volk als Subjekt der Geschichte 80
3.2. Die Geschichtsphilosophie als Maßstab für die Beurteilung des Volkes 81

II. Der Gedanke der Sendung des deutschen Volkes 83
1. F i c h t e s Geschichtsphilosophie 83
1.1. Der Begriff des "Normalvolkes" 83
1.2. Die fünf Epochen der Menschheitsgeschichte 84
1.3. Geschichte als dialektische Entwicklung zur Freiheit 84
1.4. Das Prinzip der alten und der neuen Welt 85
1.4.1. Die Perioden der Griechen und Römer 85
1.4.2. Das Christentum als Prinzip der neuen Welt 86
2. Die Ansicht von der Rolle der Deutschen in der Menschheitsentwicklung 87
2.1. Die Deutschen als "Normalvolk der neuen Welt" 87

Seite

2.2. Das Germanenbild der deutschen Humanisten 88

2.3. Die Bedeutung der Reformation für die Auffassung von der deutschen Sendung 94

3. Der deutsche Führungsanspruch 97

3.1. Die Ansicht von der geistigen Veranlagung der Deutschen 97

3.2. Die zeitgenössische Anschauung einer geistigen Führerschaft der Deutschen 97

4. Die Kriterien der "Deutschheit" 102

4.1. Die "Ursprache" der Deutschen 102

4.2. Der Gedanke der Ursprünglichkeit des deutschen "Gemütes" 106

4.3. Die Reinheit deutscher Abstammung 108

4.4. Der geistige Charakter der deutschen Führungsrolle 110

5. Die Erscheinungen deutscher Volkstümlichkeit 111

5.1. Religiösität 111

5.2. Freiheitsliebe 114

5.3. Treue und Redlichkeit 116

6. Der Gedanke der Universalität des deutschen Volkes 117

III. Geschichtsbegriff und Volksgedanke in der Vorstellungswelt der Burschenschaft 121

1. Der Geschichtsbegriff 121

1.1. Das Verhältnis zur Vergangenheit 121

1.1.1. Der Einfluß der historischen Denkweise 124

1.1.2. Die Verherrlichung der Vergangenheit 125

1.1.3. Der Gedanke der Entwicklung 125

1.2. Die idealistische Betrachtungsweise der Geschichte 129

1.2.1. Die Unterscheidung einer Geschichte a priori und a posteriori 130

1.2.2. Die Geschichtlichkeit der Deutschen als geistig-sittliche Kontinuität 132

Seite

2. Die "Deutschheit" als eine Idee 134

3. Der Gedanke der persönlichen Verantwortung
- Der Mensch als Träger der Geschichte 137

4. Die Beurteilung des gegenwärtigen Zeitalters 143

4.1. Die Aufklärung als Zeitalter der Selbstsucht und des deutschen Niedergangs 143

4.2. Die dialektische Überwindung der Aufklärung durch den deutschen Geist 145

4.3. Die geschichtsphilosophische Deutung der Freiheitskriege 150

4.4. Die besondere Verantwortung der deutschen Zeitgenossen 153

IV. Der universale Begriff des Deutschen 155

1. Der geistig-sittliche Charakter des deutschen Volkes 156

2. Die Überwindung der abstrakten Menschheitsidee im Begriff des deutschen Volkes 158

3. Der Widerspruch des Individualitätsgedankens 160

4. Die Ambivalenz des Begriffs vom deutschen Volk 161

4.1. Spannung zwischen universalem und nationalem Gedanken 161

4.2. Widersprüchliche Begründung des deutschen Führungsanspruchs 163

3. Kapitel

Der Volksgedanke 167

I. Der historisch-individuelle Volksgedanke 167

1. Überblick über die Entwicklung des Volksgedankens 167

1.1. Das Volk im Denken der Aufklärung 167

Seite

1.2. Der organisch-genetische Volksgedanke H e r d e r s 168

1.3. Die Ansicht von der Realisierung des Humanitätsideals in der Mannigfaltigkeit der Völker 171

2. Das Verhältnis der Völker zueinander 173

2.1. Die Idee der Harmonie des Völkervereins 173

2.2. Die Berechtigung des Verteidigungskrieges in der Gegenwart 175

3. Die sittliche Forderung eigentümlicher Charakterbildung 177

3.1. Die Nationalisierung aller Lebensbereiche - Streben nach Homogenität der eigenen Art 177

3.2. Die Integrationselemente - Sprache, Abstammung, Sitten und Heimat 178

3.3. Die Abgrenzung gegenüber dem Ausland 181

3.3.1. Der deutsch-französische Gegensatz 181

3.3.2. Der Gegensatz der christlich-patriotischen Richtung zur liberalen Tendenz C a r o v é s 185

3.4. Die Voraussetzung des Geschichtsbewußtseins 188

II. Der Einfluß des Volksgeistgedankens auf den Volksbegriff der Burschenschafter 191

1. Der Gedanke einer idealen Individualität des Volkes 191

2. Das Element der Bewußtseinsbildung 193

2.1. Die Unterscheidung von "Namenvolk" und "Tatvolk" 193

2.2. Die Realisierung des Volksgeistes in der geistig führenden Schicht 195

2.3. Erbbild, Zeitbild und Zielbild als Komponenten der Volksbegriffs 197

Seite

3. Das Verhältnis von Individuum und Volk 197

3.1. Das Erfordernis der Persönlichkeitsbildung - Die Verantwortung des einzelnen für die Volkwerdung 197

3.2. Die Wechselwirkung von Persönlichkeit und Volksgemeinschaft 199

3.3. Die Identifizierung von Person und Volk 201

4. Die Stellung des Volkes zwischen Individuum und Menschheit 203

4.1. Die Ansicht von der Vermittlerrolle des Volkes 203

4.2. Der Hinweis auf das Beispiel Luthers und Christi 206

4.3. Das Spannungsverhältnis von Kosmopolitismus und Patriotismus - Kritik des Weltbürgertums 207

5. Das Volk als Erscheinungsort der Idee 211

5.1. Volksidee und Identität 211

5.1.1. Das Volk als Entwicklungsglied zur inneren Freiheit 212

5.1.2. Die Idee der Unsterblichkeit des Menschen im Volk 214

5.2. Die metaphysische Natur der Vaterlandsliebe 217

5.2.1. Höhere Erkenntnis als Quelle der Vaterlandsliebe 217

5.2.2. Die Pflicht der Hingabe an das Vaterland 220

5.2.3. Das Prinzip der Einheit von Denken und Handeln 221

6. Die geistige Natur des Volkes 223

6.1. Der Beitrag F i c h t e s 223

6.2. Der göttliche Ursprung des Volkes 227

6.3. Das Verhältnis der Stämme zum Volksganzen 230

6.4. Metaphysizierung und Substantialisierung der Kategorie des Volkes 233

Seite

7. Die subjektivistischen Elemente des Volksbegriffs 234

7.1. Das Element der Bewußtseinsbildung 234

7.2. Das Gefühlselement - Die Unerklärbarkeit des Volkes 235

7.3. Ansatzpunkte des romantisch-idealistischen Volksgedankens im nationalen Denken der deutschen Aufklärung (ein Exkurs) 241

III. Zusammenfassung 244

1. Das Nebeneinander der historisch-individuellen und der romantisch-idealistischen Denkweise 244

2. Die Grundlagen der Volksgeistlehre im Identitätsdenken 246

4. Kapitel 249

Der politische Patriotismus der burschenschaftlichen Bewegung 249

I. Die souveräne Nation 249

1. Der Gedanke der Einheit von Volk und Staat 249

1.1. Die Erweiterung des humanitären Volksbegriffs durch die Forderung nach politischer Einheit - Auflösung der Antithese von Kultur und Politik 249

1.2. Das Volk als politisches Subjekt 256

2. Der außenpolitische Aspekt 257

2.1. Das Prinzip der Selbstbestimmung - Die politische Natur des Freiheitskrieges 257

2.2. Die Verdrängung der Maxime des europäischen Gleichgewichts 259

		Seite
II.	Die Rolle des Staates	262
	1. Der sittliche Zweck des Staates	262
	2. Die Durchführung des sittlichen Staatszwecks im Nationalstaat	264
	3. Der Staat als Emanation des Volksgeistes	265
	4. Die kulturelle Funktion des Staates	267
	4.1. Die Kritik der rational-mechanistischen Staatsauffassung	267
	4.2. Die organische Staatsauffassung	269
	5. Das Verhältnis von Individuum und Staat	272
	6. Das Verhältnis von Volk und Staat	276
	6.1. Der Dualismus der Begriffe von Volk und Staat- Der Primat des Volkes	276
	6.2. Die Beschränkung staatlichen Machtanspruchs im Zusammenleben der Völker - Der Primat des Unpolitischen	279
	7. Zusammenfassung	283
III.	Der innenpolitische Aspekt des Volksgedankens	285
	1. Der Zusammenhang von nationaler und liberaler Tendenz - Einheit und Freiheit	286
	2. Die Verfassung	290
	2.1. Das Wesen der Staatsverfassung	290
	2.1.1. Der sittliche Endzweck der Staatsverfassung	290
	2.1.2. Rechtsgleichheit und gesetzliche Freiheit als Bedingung der Entwicklung zur Geistesfreiheit	291
	2.1.3. Rechtsstaat und Vaterlandsliebe	296

Seite

2.1.4. Die Verfassung als Ausfluß des ideell-demokratischen Prinzips 297

2.1.5. Der "Geist" der Verfassung
- Despotie oder Rechtsstaat auf demokratischer Grundlage 298

2.2. Die Unterscheidung von Staatsverfassung und Regierungsverfassung
- Die Aufgabe der Politik 302

2.3. Die Veränderlichkeit der Verfassung 304

2.3.1. Der Maßstab der geistigen Reife
- Das Prinzip "höchstmöglicher" politischer Freiheit 305

2.3.2. Volkserziehung als Voraussetzung der Staatsgestaltung
- Die Führungsrolle der Gebildeten 311

2.4. Verfassung und Volkscharakter 314

3. Die Anschauung der Burschenschafter über die "zeitgemäße" Regierungsform eines deutschen Staates 315

3.1. Der politische Zeitgeist 315

3.1.1. Die Forderung bürgerlicher Freiheit 316

3.1.2. Die Deutung des Ereignisses der französischen Revolution 319

3.2. Der Streit zwischen Gemäßigten und Radikalen 324

3.2.1. Die konstitutionelle Monarchie als Entwicklungskonforme Übergangslösung 325

3.2.2. Der Standpunkt der Gießener Schwarzen 331

Seite

4. Der Weg zur politischen Verwirklichung der Ideen von Einheit und Freiheit 335

4.1. Evolution oder Revolution? 335

4.1.1. Karl F o l l e n s Gedanken über die Revolution 337

4.1.2. Die Selbstentfaltung des Geistes als Prinzip politischer Verwirklichung 340

4.2. Der Volksgedanke als Quelle politischer Gegensätze 345

IV. Schlußbemerkungen 348

L i t e r a t u r v e r z e i c h n i s

I. Burschenschaftliche Quellen

Auszug aus dem Erlanger Burschenbrauch vom 15. Januar 1817 in: von RAUMER, Hans, Geschichte der Erlanger Burschenschaft. I. Teil, Erlangen 1877, Anhang S. 74 - 80.

Die Grundsätze und Beschlüsse des 18. Octobers, abgedruckt in: HERBST, Ferdinand, Ideale und Irrthümer des academischen Lebens in unsrer Zeit oder der offene Bund für das Höchst im Menschenleben, Stuttgart 1823, S. 181 - 205, Beilage A.

Ehrenspiegel der Burschenschaft zu Gießen, abgedruckt in: HAUPT, Joachim Leopold, Landsmannschaften und Burschenschaft. Ein freies Wort über die geselligen Verhältnisse der Studierenden auf den teutschen Hochschulen, Altenburg und Leipzig 1820. S. 307 - 364, Beilage E.

Verfassungsurkunde der allgemeinen teutschen Burschenschaft (vom 18. Okt. 1818), in: HAUPT, Joachim Leopold, Landsmannschaften und Burschenschaft, S. 257 - 306, Beilage D.

Verfassungsurkunde der Jenaischen Burschenschaft, in: HAUPT, Joachim Leopold, S. 245 - 256, Beilage D.

BECHSTEIN, Ludwig, Berthold, der Student oder Deutschlands erste Burschenschaft, Halle 1850.

CAROVE, Friedrich Wilhelm, Vortrag bei Eröffnung der Versammlung zur Abfassung eines Burschenbrauches im Jenner 1817 zu Heidelberg, in: Drei Reden, gehalten an die Burschenschaft zu Heidelberg und ein Gedicht über die Leipziger Völkerschlacht, Eisenach 1817, S. 1 - 9.

- Zur Feier der Siegesschlacht zum schönen Bunde gesprochen im Juni 1817 zur Heidelberger Burschenschaft, in: Drei Reden, S. 10 - 16.

- Zum Abschiede der Heidelberger Burschenschaft von mehreren Stiftern derselben im September 1817, in: Drei Reden, S. 17 - 22.

- Die Befreiung Deutschlands, in: Drei Reden, S. 23 - 38.

- Rede gehalten am 19ten October 1817 zu denen auf der Wartburg versammelten deutschen Burschen, Eisenach 1817.

- Über die Ermordung Kotzebues, Eisenach 1819.

ELVERS, Christoph Friedrich, Welchen Standpunkt hat gegenwärtig die Deutsche Burschenschaft zum deutschen Volk einzunehmen? Germania 1818.

FOLLEN, Karl, Geschichte der christlich-teutschen Gießener Burschenschaft, in: Beiträge zur Geschichte der teutschen Sammtschulen seit dem Freiheitskrieg 1813, Teutschland 1818.

- Politische Aufsätze aus dem Jahre 1819, abgedruckt in: WIT, Johannes, gen. von DÖRRING, Fragmente aus meinem Leben und meiner Zeit, 3. Bd. I. Abteilung, Leipzig 1828, S. 161 - 200.

- Die Grundzüge für eine künftige teutsche Reichsverfassung, in: JARKE, C.E. Carl Ludwig Sand und sein an dem kaiserlich-russischen Staatsrat v. Kotzebue verübter Mord, Berlin 1831.

FÖRSTER, Ernst, Aus der Jugendzeit. Hrsgb. C. von Binzer, Stuttgart 1887.

HASE, Karl, Reden an die Jünglinge der freien Hochschulen Deutschlands. Gesammelte Werke Bd. 12, Leipzig 1891, S. 3 - 150.

HAUPT, Joachim Leopold, Landsmannschaften und Burschenschaft. Ein freies Wort über die geselligen Verhältnisse der Studierenden auf den teutschen Hochschulen, Altenburg und Leipzig 1820.

HERBST, Ferdinand, Ideale und Irrthümer des academischen Lebens in unsrer Zeit oder der offene Bund für das Höchste im Menschenleben, Stuttgart 1823.

HOFMANN, Karl Heinrich, Ein Wort über die teutsche Geschichte, in: Rheinischer Merkur 1815, S. 134 f.

JARKE, Carl Ernst, Carl Ludwig Sand und sein an dem kaiserlich-russischen Staatsrat von Kotzebue verübter Mord, Berlin 1831.

LEO, Heinrich, Aus meiner Jugendzeit, Gotha 1880.

MASSMANN, Hans Ferdinand, Kurze und wahrhaftige Beschreibung des großen Burschenfestes auf der Wartburg bei Eisenach am 18ten und 19ten des Siegesmonds 1817, Jena 1817.

MÜNCH, Ernst, Erinnerungen, Lebensbilder und Studien aus den ersten 37 Jahren eines teutschen Gelehrten mit Rückblicken auf das öffentliche, politische, intellektuelle und sittliche Leben von 1815 - 1835, I. Bd., Karlsruhe 1831.

PAGENSTECHER, Carl Heinrich, Lebenserinnerungen. I. Teil. Als Student und Burschenschafter in Heidelberg von 1816 - 1819, Leipzig 1913.

RÖDIGER, Ludwig, Ein deutsches Wort an Deutschland's Burschen gesprochen vor dem Feuer auf dem Wartenberg bei Eisenach, Jena 1817.

RIEMANN, Heinrich Arminius, Rede im Rittersaal auf der Wartburg, gehalten am 18. Okt. 1817, in: Hans Ferdinand Massmann, Kurze und wahrhaftige Beschreibung des großen Burschenfestes auf der Wartburg, Jena 1817, S. 37 - 47.

RUGE, Arnold, Aus früherer Zeit. 2. Bd., Berlin 1862; 3. Bd., Berlin 1863.

WESSELHÖFT, Robert, Teutsche Jugend in weiland Burschenschaften und Turngemeinden, Magdeburg 1828.

WIT, Johannes, gen. von DÖRRING, Fragmente aus meinem Leben und meiner Zeit, Bd. I, Leipzig 1830.

II. Andere zeitgenössische Quellen

ALTENSTEIN, Karl Freiherr von Stein zum, Denkschrift "Über die Leitung des Preußischen Staats an S. des Herrn Staatsministers von Hardenberg Exzellenz", Riga, 11. Sept. 1807, in: Publikationen aus den Preußischen Staatsarchiven, 3. Bd. NF, Erste Abteilung: Die Reorganisation des Preussischen Staates unter Stein und Hardenberg, Bd. I, hrsgb. von Georg Winter, Leipzig 1931, Nr. 262, S. 364 - 566.

ARNDT, Ernst Moritz, Germanien und Europa. Altona 1803

- Hoffnungsrede vom Jahre 1810, in: Schriften für und an seine lieben Deutschen IV, Berlin 1855.
- Katechismus für den deutschen Kriegs- und Wehrmann (1813), in: Ausgewählte Werke in sechzehn Bänden, Hrsgb. von Heinrich Meisner und Robert Geerds. Bd. 13.
- Zwei Worte über die Entstehung und Bestimmung der deutschen Legion (1813), in: Ausgew. Werke, Bd. 13.
- Über künftige ständische Verfassungen in Deutschland, in: Ausgew. Werke, Bd. 13.
- Über den deutschen Studentenstaat (1815), in: Ausgew. Werke Bd. 13.
- Phantasien zur Berichtigung der Urteile über künftige deutsche Verfassungen (1815), in: Ausgew. Werke Bd. 14.
- Was müssen die Deutschen jetzt tun? in: Geist der Zeit III, 3, in: Ausgew. Werke, Bd. 11.
- Schwedische Geschichten unter Gustav Adolf, vorzüglich aber unter Gustav dem Vierten Adolf. Leipzig 1839.

EICHENDORFF, Joseph Freiherr von, Über die Folgen von der Aufhebung der Landeshoheit der Bischöfe und der Klöster in Deutschland, 1818, in: Sämtliche Werke, hrsg. von Wilhelm Kosch u. August Sauer, Bd. 10, Regensburg 1911.

FICHTE, Johann Gottlieb, Sämtliche Werke. Hrsgb. Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1834 - 1846.

- Nachgelassene Werke, Hrsgb. von Immanuel Hermann Fichte. 3 Bde. Bonn 1834 - 1835.

GÖRRES, Joseph, Deutschland und die Revolution, hrsgb. von Arno Duch München 1921.

- Die heilige Allianz der Völker, in: Gesammelte Schriften. Hrsgb. im Auftrag der Görresgesellschaft von Wilhelm Schellberg und Adolf Dyroff, fortgeführt von Leo Just. Köln 1925/26, Bd. 5.

HARDENBERG, Karl August Fürst von, Denkschrift "Über die Reorganisation des Preußischen Staats, verfaßt auf höchsten Befehl Sr. Majestät des Königs", Riga 12. Sept. 1807, in: Publikationen aus den Preußischen Staatsarchiven, 93. Bd. NF, Erste Abteilung, Bd. I, Nr. 261, S. 302 - 363.

HERDER, Johann Gottfried, Abhandlung über den Ursprung der Sprache, in: Sämtliche Werke. Hrsgb. von Bernhard Suphan, Berlin 1877 - 1913, Bd. 5.

- Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit (1774), in: Sämtl. Werke, Bd. 5.

- Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (1784 - 1791), in: Sämtliche Werke Bd. 13 - 14.

- Briefe zur Beförderung der Humanität (1792 - 1797), in: Sämtliche Werke Bd. 17 und 18.

Wilhelm von HUMBOLDTs Briefe an Christian Körner. Hrsgb. von Albert Leitzmann. Historische Studien Heft 367. Berlin 1940.

HUMBOLDT, Wilhelm von, Briefwechsel zwischen Schiller und Wilhelm von Humboldt, 2. Aufl., Stuttgart 1876.

- Über das Studium des Altertums und des Griechischen insbesondere, in: Gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1903 - 1909, Bd. 1.

- Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen (1792), in: Gesammelte Schriften Bd. 1.

- Das achtzehnte Jahrhundert (1766 - 1797), in: Gesammelte Schriften, Bd. 2.

- Über die deutsche Verfassung (Dezember 1813), in: Gesammelte Schriften Bd. 2.

- Latium und Hellas, in: Gesammelte Schriften Bd. 3.

- Geschichte des Verfalls und Untergangs der griechischen Freistaaten (1807 - 08), in: Gesammelte Schriften Bd. 3.

- Gedichte, in: Gesammelte Schriften, Bd. 9.

JAHN, Friedrich Ludwig, Deutsches Volksthum, Lübeck 1810.

KLEIST, Heinrich von, Werke. Im Verein mit Georg Minde-Ponet und Reinhold Steig hrsg. von Erich Schmidt, Leipzig und Wien 1904.

LUDEN, Heinrich, Kleine Aufsätze meist historischen Inhalts, Göttingen 1807/08, 2 Bde.

- Einige Worte über das Studium der vaterländischen Geschichte. Vier Vorlesungen, Jena 1811, Neudruck Gotha 1828.

- Handbuch der Staatsweisheit oder der Politik. Ein wissenschaftlicher Versuch, Abt. 1, Jena 1811.

- Das Vaterland, oder Staat und Volk (1814), in: Nemesis, Zeitschrift für Politik und Geschichte. Hrsgb. von Heinrich Luden. 12 Bde. Weimar 1814 - 1818. 1. Bd. 1 und 2. Stück.

- Literarische Bemerkungen, in: Nemesis, Bd. 1 , S. 130 ff.

- Geschichte des deutschen Volkes, 7 Bde., Gotha 1825.

MÜLLER, Adam, Die Elemente der Staatskunst. Neudruck von Baxa.

- Die Lehre vom Gegensatz, erster Theil (1804), in: Ausgewählte Abhandlungen, hrsgb. von BAXA, Jakob, 2. Aufl. Jena 1931, S. 213 - 281.

- Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur. Hrsgb. von Artur Salz. Nachdruck der Ausgabe Dresden 1807, München 1920.

- Vorlesungen über König Friedrich II. und die Natur, Würde und Bestimmung der Preußischen Monarchie. Berlin 1810.

- Vermischte Schriften über Staat, Philosophie und Kunst. 2 Bde. Wien 1812.

NIETZSCHE, Friedrich, Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten, in: Sechs im Auftrage der "Academischen Gesellschaft" in Basel gehaltenen, öffentlichen Reden. Fünfter Vortrag, gehalten am 23. März 1877. Werke in drei Bänden, München 1956, Bd. 3, S. 175 - 263.

NOVALIS, Briefwechsel mit Friedrich und August Wilhelm, Charlotte und Caroline Schlegel. Hrsg. von I. M. Raich, Mainz 1880.

- Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment, in: Schriften. Hrsgb. von J. Minor, 4 Bde., Jena 1907, Bd. 2.

- Fragmente. Blütenstaub, in: Minor Bd. 2.

- Die Lehrlinge zu Sais, in: Minor Bd. 4.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, in: Sämtliche Werke, Stuttgart und Augsburg 1856 - 1861, Bd. 5.

SCHILLER, Friedrich von, Über die ästhetische Erziehung des Menschen (1793 - 1794). Philosophische Schriften II, in: Sämtliche Werke. Säkular-Ausgabe in 16 Bänden. Stuttgart und Berlin, Bd. 12.

- Deutsche Größe, in: Sämtliche Werke. Bd. 2.

SCHLEIERMACHER, Friedrich, Kleine Schriften und Predigten. Hrsgb. von Hayo Gerdes und Emanuel Hirsch. Bd. 1. Berlin 1970.

- Monologen. Berlin 1800.

- Wie sehr es die Würde des Menschen erhöht, wenn er mit ganzer Seele an der bürgerlichen Vereinigung hängt, der er angehört - Predigt vom 24.August 1806, in: Patriotische Predigten, S. 29 ff.

- Über die rechte Verehrung gegenüber das einheimische Große aus einer früheren Zeit - Predigt vom 24. Jan. 1808, in: Patriotische Predigten. Hrsgb. von Walter Schotte, Berlin 1935.

- Briefe. Ausgewählt von Hermann Mulert, Berlin 1923.

SCHLEGEL, Friedrich, Kritische Fragmente in der Zeitschrift "Lyzeum der schönen Künste" (1797), in: Seine prosaischen Jugendschriften (1794 - 1804). Hrsgb. von Minor, 2 Bde. Wien 1882, Bd. 2.

- Versuch über den Begriff des Republikanismus, in: Jugendschriften, Bd. 2.

- Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804 - 1806. Die Entwicklung der Philosophie. Kritische Schlegel-Ausgabe von Ernst Behler, 12. und 13. Bd. hrsgb. von Jean-Jacques Anstett, München, Paderborn, Wien 1964.

- Geschichte der alten und neuen Literatur. Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1812. Wien 1815.

STEFFENS, Henrik, Vorlesungen über die Idee der Universitäten (1808/09), in: Die Idee der deutschen Universität. Die fünf Grundschriften aus der Zeit ihrer Neubegründung durch klassischen Idealismus und romantischen Realismus. Hrsgb. von Ernst Anrich, Darmstadt 1956.

- Die gegenwärtige Zeit und wie sie geworden, mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, Berlin 1817.

ATHENAEUM, Eine Zeitschrift. Hrsgb. von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel. 3 Bde., Berlin 1799 - 1800, Neudruck Stuttgart 1960.

EUROPA, Eine Zeitschrift. Hrsgb. von Friedrich Schlegel. Frankfurt 1803. I. und 2. Bd. Neuausgabe Darmstadt 1963.

MINERVA, Ein Journal historischen und politischen Inhalts. Hrsgb. von J.W. von Archenholtz, Berlin, später Hamburg 1792 - 1811.

III. Darstellungen zur Geschichte der Burschenschaft

BÜNSOW, Heinrich, und HEER, Georg, Die alte Göttinger Burschenschaft 1815 - 1834, in: Quellen und Darstellungen zur Geschichte der Burschenschaft und der deutschen Einheitsbewegung. (QuD.) Bd. 13, Heidelberg 1932, S. 209 - 339.

DIETZ, Eduard, Die Teutonia und die Allgemeine Burschenschaft zu Halle, in: Quellen und Darstellungen, Bd. 2, Heidelberg 1931, S. 215 - 305.

EHRENTREICH, Hans, Heinrich Luden und sein Einfluß auf die Burschenschaft, in: QuD., Bd. 4, S. 48 - 129.

HAUPT, Hermann, Karl Follen und die Gießener Schwarzen. Beiträge zur Geschichte der politischen Geheimbünde und der Verfassungs-Entwicklung der alten Burschenschaft in den Jahren 1815 - 1819, in: Mitteilungen des Oberhessischen Geschichtsvereins. NF 15. Bd., Gießen 1907.

- Zur Geschichte des Gießener Ehrenspiegels, in: QuD., Bd. 2, Heidelberg 1911, S. 202 - 214.

- Friedrich Joh. Frommann und Ludwig Bechstein. Zur Quellenkunde der burschenschaftlichen Frühgeschichte, in: QuD., Bd. 4, Heidelberg 1913, S. 31 - 38.

- Die politische Stellung der deutschen Burschenschaft im ersten Jahrhundert ihrer Entwicklung, in: Burschenschaftliches Handbuch für Politik, Leipzig 1920.

- und SCHNEIDER, Franz, Zur Geschichte der Heidelberger Teutonen in den Jahren 1814/15, in: QuD., Bd. 5, Heidelberg 1920, S. 149 - 152.

- Die Deutsche Burschenschaft in ihrer geschichtlichen Entwicklung, in: Handbuch für den deutschen Burschenschafter. 3. Aufl. Frankfurt 1925, S. 1 - 41.

HEER, Georg, Die ältesten Urkunden zur Geschichte der allgemeinen deutschen Burschenschaft, in: QuD., Bd. 13, Heidelberg 1932, S. 61 - 132.

- Zur Geschichte des Gießener Ehrenspiegels, in: QuD., Bd. 2 Heidelberg 1911, S. 202 - 214.

KIESER, Dietrich Georg, Das Wartburgfest am 18. October 1817 in seiner Entstehung, Ausführung und Folgen, Jena 1818.

MÜLLER, Karl Alexander von, Karl Ludwig Sand, München 1925.

MÜNCH, Friedrich, Erinnerungen aus Deutschlands trübster Zeit - dargestellt an den Lebensbildern von Karl Follen, Paul Follen und Friedrich Münch. Hrsgb. von Friedrich Münch, St. Louis, Neustadt 1873.

MÜSEBECK, Ernst, Siegmund Peter Martin und Hans Rudolph von Plehwe, zwei Vertreter des deutschen Einheitsgedankens von 1806 - 1820, in: QuD., Bd. 2, Heidelberg 1911, S. 75 - 194.

PREGIZER, Richard, Die politischen Ideen des Karl Follen. Ein Beitrag zur Geschichte des Radikalismus in Deutschland, Tübingen 1912 (Beiträge zur Parteigeschichte, Hrsg. v. Adalbert Wahl, 4).

SCHMID, Ulrich Rudolf, Das Wesen der Burschenschaft, 2. Aufl. Jena 1890.

SCHNEIDER, Franz, Die Anfänge der "Deutschen Gesellschaft" zu Heidelberg (1815), in: QuD., Bd. 5, Heidelberg 1920, S. 82 - 87.

SCHNEIDER, Hans, Das Attentat des Apothekers Karl Löning auf den Präsidenten Ibell (1819), in: QuD., Bd. 5, Heidelberg 1920, S. 153 - 170.

SCHULZE-WESTEN, Karl, Das Vermächtnis der Urburschenschaft, Bochum-Langendreer, 1929, 1930, 1952.

STEIGER, Günter, Ideale und Irrtümer eines deutschen Studentenlebens. Das "Selbstbekenntnis" des Studenten Anton Haupt aus Wismar über seine Jenaer Burschenschafterzeit (1817 - 1819) und die gegen ihn 1820 in Bonn geführten Untersuchungen, Jena 1966.

WENTZCKE, Paul, Geschichte der Deutschen Burschenschaft. I. Bd. Vor- und Frühzeit bis zu den Karlsbader Beschlüssen, in: QuD., Bd. 6, Heidelberg 1919.

- Ein Schüler Hegels aus der Frühzeit der Burschenschaft. Gustav Asverus in Heidelberg, Berlin und Jena. in: QuD., Bd. 5, Heidelberg 1920, S. 93 - 132.

WREDEN, Ernst Wilhelm, Bemerkungen zu Ernst Moritz Arndts Schrift "Über den deutschen Studentenstaat", in: Jahresgabe der G.f.b.G. 1964, S. 33 - 36.

- Friedrich Wilhelm Carové, der Wartburgredner. Eine biographische Notiz, in: Jahresgabe der Gesellschaft für burschenschaftliche Geschichtsforschung (G.f.b.G.) 1967, S. 17 - 19.

ZURHELLEN, Otto, Karl Hase, in: Hundert Jahre Deutsche Burschenschaft. Burschenschaftliche Lebensläufe. Hrsgb. von Hermann Haupt und Paul Wentzcke, QuD., Bd. 7, Heidelberg 1921, S. 38 - 52.

IV. Einzeldarstellungen, Abhandlungen und Aufsätze

BATSCHA, Zwi, Gesellschaft und Staat in der politischen Philosophie Fichtes, Frankfurt 1970.

BAUER, Bruno, Die bürgerliche Revolution in Deutschland seit dem Anfang der deutsch-katholischen Bewegung bis zur Gegenwart, Berlin 1849, Neudruck Aalen 1969.

BINDER, Julius. Fichte und die Nation, in: LOGOS. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur. Bd. 10, 1921/22, S. 275 - 313.

BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang, Verfassungsprobleme und Verfassungsbewegung des 19. Jahrhunderts, in: Juristische Schulung (JuS) 1971, S. 560 - 566.

BOEHM, Max Hildebert, Das eigenständige Volk. Grundlegung der Elemente einer europäischen Völkersoziologie, Göttingen 1932, Neuausgabe Darmstadt 1965.

BORRIES, Kurt, Die Romantik und die Geschichte. Studien zur romantischen Lebensform, Berlin 1925.

BRINKMANN, Carl, Der Nationalismus und die deutschen Universitäten im Zeitalter der deutschen Erhebung, Heidelberg 1932 (Sb.d. Heidelberger Ak.d.Wiss., Phil.-hist. Kl. 1931/32, 3. Abh.).

CONZE, Werner, Die deutsche Nation. Ergebnis der Geschichte, Göttingen 1963.

- Nation und Gesellschaft. Zwei Grundbegriffe der frührevolutionären Epoche, in: Historische Zeitschrift (HZ), Bd. 198 (1964), S. 1 - 16.

DOBBEK, Wilhelm, Johann Gottfried Herders Haltung im politischen Leben seiner Zeit, in: Zeitschrift für Ostforschung, 8. Jhgg. 1959, S. 321 ff.

DÖRING, Wolfgang, Der Begriff der Gemeinschaft in Fichtes Rechts- und Staatsphilosophie. Diss. iur. Hamburg 1945.

FESTER, Joachim, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1890.

GAXOTTE, Pierre, Geschichte Deutschlands und der Deutschen. Bd. 2: Von der Aufklärung bis zur Gründung der Bundesrepublik. Deutschsprachige Ausgabe Freiburg 1967.

GEBHARDT, Jürgen, Zur Physiognomie einer Epoche, in: Die Revolution des Geistes. Hrsgb. Jürgen Gebhardt. München 1968.

GOEBEL, Klaus, Heinrich Luden, sein Staatsbegriff und sein Einfluß auf die deutsche Verfassungsbewegung, Diss. iur. Saarbrücken 1968. (Zugleich in: Darstellungen und Quellen zur Geschichte der deutschen Einheitsbewegung im 19. und 20. Jahrhundert, Bd. 8, Heidelberg 1970, S. 9 - 125.

GOESSLER, Peter, Der Dualismus zwischen Volk und Regierung im Denken der vormärzlichen Liberalen in Baden und Württemberg, Diss. Tübingen 1932.

GRIEWANK, Karl, Ursachen und Folgen des Scheiterns der deutschen Revolution von 1848, in: HZ Bd. 170 (1950), S. 495 - 523.

HARTMANN, Nicolai, Die Philosophie des deutschen Idealismus, 2. Aufl. Berlin 1960.

HAYMANN, Franz, Weltbürgertum und Vaterlandsliebe in der Staatslehre Rousseaus und Fichtes, Berlin 1924.

HEUSS, Theodor, Die deutsche Nationalidee im Wandel der Geschichte, Stuttgart 1950.

HINRICHS, Hermann Friedrich Wilhelm, Politische Vorlesungen. Unser Zeitalter und wie es geworden, nach seinen politischen, kirchlichen und wissenschaftlichen Zuständen mit besonderem Bezuge auf Deutschland und namentlich Preußen, 2.Bd. Halle 1843.

HUBER, Ernst Rudolf, Der Volksgedanke in der Revolution von 1848, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft. Bd. 99 (1939), S. 393 - 437.

- Aufstieg und Entfaltung des deutschen Volksbewußtseins. Straßburg 1942.

- Nationalstaat und Verfassungsstaat. Studien zur Geschichte der modernen Staatsideen, Stuttgart 1965.

HUGELMANN, Karl Gottfried, Volk und Staat im Wandel deutschen Schicksals. Essen 1940.

JAHN, Günther, Friedrich Ludwig Jahn und das deutsche Studententum. Diss. phil., Göttingen 1958.

JOACHIMSEN, Paul, Vom deutschen Volk zum deutschen Staat. Bearb. von Joachim Leuschner, 3. Aufl., Göttingen 1956.

KEMILÄINEN, Aira, Auffassungen über die Sendung des deutschen Volkes um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts, Helsinki 1956.

KLUCKHOHN, Paul, Die deutsche Romantik, Bielefeld und Leipzig 1924.

- Persönlichkeit und Gemeinschaft. Studien zur Staatsauffassung der deutschen Romantik, Halle/Saale 1925.

- (Hrsgb.) Die Idee des Volkes im Schrifttum der deutschen Bewegung von Möser und Herder bis Grimm, Berlin 1934.

- Deutsche Vergangenheit und deutscher Staat, Leipzig 1935.

KOHN, Hans, Die Idee des Nationalismus. Ursprung und Geschichte bis zur Französischen Revolution, Frankfurt 1962.

KROCKOW, Christian Graf von, Nationalismus als deutsches Problem, München 1970.

LEMBERG, Eugen, Nationalismus. Bd. 1 Psychologie und Geschichte. Bd. 2 Soziologie und politische Pädagogik, Stuttgart 1964.

LENK, Kurt, "Volk und Staat". Strukturwandel politischer Ideologien im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart 1971.

LÖWITH, Karl, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, 4. Aufl., Stuttgart 1952.

LUBBE, Hermann, Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte, Basel, Stuttgart 1963.

MANN, Golo, Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, Frankfurt 1958.

MEINECKE, Friedrich, Die deutschen Gesellschaften und der Hoffmannsche Bund. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Bewegungen in Deutschland im Zeitalter der Befreiungskriege, Stuttgart 1891.

- Das Zeitalter der deutschen Erhebung (1795 - 1815), 6. Aufl., Göttingen 1957.

- Weltbürgertum und Nationalstaat. Hrsgb. v. Hans Herzfeld, München 1962.

METZGER, Wilhelm, Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus. Hrsgb. Ernst Bergmann, Heidelberg 1917.

MUHS, Karl, Individualismus, Universalismus und Gemeinschaftsidee im Weltbild der Romantik, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, Bd. 104 (1944), S. 159 - 202.

MÜSEBECK, Ernst, Ernst Moritz Arndts Stellung zu den Reformen des studentischen Lebens (1815, 1841/43), München 1909.

ÖSTERREICH, Heinrich, Freiheitsidee und Rechtsbegriff in der Philosophie von Johann Gottlieb Fichte, Jena 1935.

REIN, Gustav Adolf, Der Deutsche und die Politik. Betrachtungen zur Geschichte der Deutschen Bewegung bis 1848, Göttingen, Zürich, Frankfurt 1970.

RITTER, Gerhard, Das deutsche Problem. Grundfragen deutschen Staatslebens gestern und heute, München 1962.

ROSENKRANZ, Karl, Aus einem Tagebuch. Königsberg, Herbst 1833 bis Frühjahr 1846, Leipzig 1854.

SCHENKEL, Ernst, Der demokratische Gedanke bei Fichte, Zürich, Leipzig und Stuttgart 1932.

SCHNABEL, Franz, Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert. Bd. I. Die Grundlagen der neueren Geschichte. Freiburg Basel, Wien 1964.

SCHRAMM, Gerhart, Das Problem der Staatsform in der deutschen Staatstheorie des 19. Jahrhunderts insbesondere in der Staatsphilosophie des Idealismus, Berlin 1938.

SEE, Klaus von, Deutsche Germanenideologie, Frankfurt 1970.

SOMMERFELD, Martin, Aufklärung und Nationalgedanke, in: Das Literarische Echo, Bd. 17 (1914), Sp. 1353 - 1363, Berlin 1914.

SRBIK, Heinrich Ritter von, Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart, München, Salzburg 1950, Bd. I.

STEINBECK, Wolfram, Das Bild des Menschen in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes. - Untersuchungen über Persönlichkeit und Nation, München 1939.

THIMME, Friedrich, Zu den Erhebungsplänen der preußischen Patrioten im Sommer 1808. Ungedruckte Denkschriften Gneisenaus und Scharnhorsts, in: HZ Bd. 86. München und Leipzig 1906, S. 78 - 110.

TROELTSCH, Ernst, Politische Ethik und Christentum, Göttingen 1904.

- Deutscher Geist und Westeuropa. Gesammelte kulturphilosophische Aufsätze und Reden, hrsgb. von Hans Baron, Tübingen 1925, Neudruck Aaalen 1966.

VOSSLER, Otto, Der Nationalgedanke von Rousseau bis Ranke, München und Berlin 1937.

WALZ, Gustav Adolf, Die Staatsidee des Rationalismus und der Romantik und die Staatsphilosophie Fichtes. Berlin-Grundewald 1928.

ZIEGLER, Heinz Otto, Die moderne Nation - ein Beitrag zur politischen Soziologie, Tübingen 1931.

EINLEITUNG

I. Vorbemerkung

Die Nation ist in der modernen Welt ein historisch gegebenes und unrevidierbares Faktum. Als Ergebnis der Geschichte ist sie - zunächst in Europa, dann in der ganzen übrigen Welt - zum Substrat aller Staaten geworden.

Dabei enthält, wie in der nachfolgenden Untersuchung erkennbar werden soll, der moderne Nationalgedanke in seiner Wurzel keineswegs allein die Tendenz zur Abschließung und Selbstüberhebung, einer Steigerung der Nation zum Höchstwert. Gerade in seinem Frühstadium ist der Gedanke der Nation vielmehr bestimmt durch die Wechselbeziehung von Patriotismus und Weltbürgertum, die dort keine sich ausschließenden Gegensätze sind, sondern zusammengehören. Erst die radikale Verneinung des hierin liegenden christlichen Erbes, nach welcher die Nationen Ordnungen einer dem göttlichen Heilsplan unterworfenen Welt sind, machte den Weg frei zur Hypertrophie des Nationalgedankens.

Die historisch gewachsenen Unterschiede oder Individualitäten der Nationen erfahren wir gerade heute, da die Völker infolge technischen Fortschritts und wirtschaftlicher Verflechtung einander immer näher rücken, eine Entwicklung, die das Ausschließlichkeitsdenken letztlich überwinden wird. Denn es geht in dieser Phase, in der übernationale Lösungen gerade von der nationalen Basis aus gesucht werden, erneut um die alte Verbindung von Weltbürgertum und Nationalstaat [1].

Die vorliegende Untersuchung beschäftigt sich mit einem Zeitausschnitt aus der Frühzeit des Nationalgedankens, der - wie schon angedeutet - auch gegenwärtig noch ein politischer Zentralbegriff

---

1) Zum Vorstehenden vgl. Werner C o n z e , Nation und Gesellschaft. Zwei Grundbegriffe der frührevolutionären Epoche, HZ Bd. 198 (1964), S. 1 ff, 13 - 15.

ist. Das Phänomen des Nationalen ist aber nichts ein für allemal Bestimmtes, sondern entwickelt und verändert sich. Als eine Erscheinung des geschichtlich-sozialen Bereichs ist sein Inhalt wechselnd von verschiedenen Faktoren bestimmt [2]. So hat jede Nation ihren eigenen Nationalbegriff, und auch dieselbe Nation ändert in der Zeit ihre Vorstellung darüber.

Von dieser Erkenntnis her rechtfertigt sich auch die Begrenzung des Zeitrahmens dieser Untersuchung über den Volksbegriff der Burschenschaft auf die Frühzeit dieser Bewegung, die Periode der sogenannten Urburschenschaft. Getragen vom Elan der Freiheitskriege ist dieser Zeitabschnitt charakterisiert durch den Einfluß der Aufklärung, des klassischen Idealismus und der Romantik und in dieser Anfangsphase noch nicht von dem später zunehmenden politischen Druck in radikaleres politisches Fahrwasser gedrängt, in welchem der Einfluß des französischen Gedankengutes stärker wurde.

Die vorliegende Arbeit versucht, die gedankliche Entfaltung des Volksbegriffs in den Äußerungen der führenden Vertreter dieser Burschenschaft zu verfolgen und aufzuzeigen, warum der nationale Gedanke in seiner besonderen Erscheinungsform gerade in jener historisch-politischen Situation aufgekommen ist. Dabei müssen wir uns im Rahmen dieser Untersuchung darauf beschränken, den Beziehungsreichtum dieses Begriffs darzustellen und so das Material aufzubereiten für eine darüber hinausführende Durchleuchtung des dargebotenen Stoffes auf seinen philosophie-, gesellschafts- und verfassungsgeschichtlichen Hintergrund, wie er hier nur in Umrissen zur Darstellung kommen kann.

Zum Verständnis des hier verwendeten Sprachgebrauchs ist vorab zu bemerken, daß im neunzehnten Jahrhundert und insbesondere in der hier behandelten Zeit des aufsteigenden Nationalbewußtseins die uns heute geläufige begriffliche Unterscheidung von "Volk" als die Bezeichnung für blutsmäßige, landschaftliche und

---

2) Vgl. Heinz Otto Z i e g l e r , Die moderne Nation, ein Beitrag zur politischen Soziologie, Tübingen 1931, S. 19.

kulturelle Verbundenheit und "Nation" als eine politische und historische Kategorie oft nicht gemacht, sondern beide Begriffe gleichsinnig verwendet wurden [3].

So verweisen, wie Z i e g l e r hervorhebt, das demokratisch-liberale Staatslexikon von R o t t e c k und W e l c k e r (1848) ebenso wie das konservative Staats- und Gesellschaftslexikon H. W a a g e n e r s (1866) unter dem Stichwort "Nation" auf den Begriff "Volk" [4].

II. Überblick über die Geschichte der frühen Burschenschaft

Die Zeit des erwachenden Nationalbewußtseins in Deutschland ist gleichzeitig auch die Geburtsstunde einer durchgreifenden Umbildung des studentischen Gemeinschaftslebens geworden [5].

Der Plan zur Gründung einer alle studentischen Sonderverbindungen ausschließenden "Deutschen Burschenschaft" [6] geht zurück auf einen von Friedrich Ludwig J a h n im Auftrag des geheimen vaterländischen "Deutschen Bundes" ausgearbeiteten Plans, der das Studententum "moralisch verbessern, den deutschen Sinn beleben" und damit die Befreiung des Vaterlandes von französischer Herrschaft anbahnen sollte. Vom damaligen Rektor der Berliner Universität, Johann Gottlieb F i c h t e zurückgewiesen, fand dieser Gedanke jedoch in den landsmannschaftlichen Kreisen der nord- und mitteldeutschen Universitäten schnell Anhang und half damit die Teilnahme der Studentenschaft am Befreiungskrieg vorbereiten. Im Feldlager des Lützow'schen Freicorps, in dem sich die Führer dieser Bewegung zusammengeschlossen hatten, gewannen J a h n s

---

3) Vgl. Werner C o n z e, Die deutsche Nation, Ergebnis der Geschichte, Göttingen 1963, S. 9
Zu dieser fehlenden Eindeutigkeit des Sprachgebrauchs vgl. die näheren Ausführungen Karl Gottfried H u g e l m a n n s in: Volk und Staat im Wandel deutschen Schicksals, Essen 1940, S. 36 - 39

4) Z i e g l e r, S. 9, Anm. 1.

5) Zur folgenden Einführung in die Geschichte der Urburschenschaft vgl. Hermann H a u p t, Die Deutsche Burschenschaft in ihrer geschichtlichen Entwicklung, in: Handbuch für den Deutschen Burschenschafter, 3. Aufl., Frankfurt 1925, S. 1 - 41

6) "Burschenschaft" ist ursprünglich die Bezeichnung für die ganze Studentenschaft einer Universität.

Pläne festere Formen. Nach Kriegsende gründeten die Landsmannschafter 1814 in Halle eine Teutonia, eine Zwischenstufe zwischen alter Sonderverbindung und allgemeiner Burschenschaft [7]. Anderen Ursprung hatten die ersten burschenschaftlichen Vereinigungen des gleichen Jahres in Gießen und Heidelberg [8]. Sie suchten den vaterländischen Erziehungs- und Einigungsgedanken in Form von "teutschen Gesellschaften" zu verwirklichen, die sich auf Ernst Moritz A r n d t s Anregung 1814 in den bürgerlichen Kreisen Südwestdeutschlands verschiedentlich gebildet hatten [9]. Schon vorher schlossen sich die nach Jena zurückgekehrten Freiwilligen ohne Rücksicht auf ihre landsmannschaftliche Zugehörigkeit zu einer "Wehrschaft" zusammen, die gemeinsame Waffenübungen veranstaltete. Nach harten Auseinandersetzungen wurde 1815 die Auflösung der Landsmannschaften und ihr Aufgehen in der Jenaischen Burschenschaft beschlossen, in der sich aber die Richtungskämpfe mit dem alten Waffenstudententum fortsetzten [10].

Die Ursache dieses Gegensatzes lag insbesondere darin, daß die Burschenschaft ihrer Idee nach erstmals den vaterländischen Gedanken der Verantwortlichkeit des einzelnen gegenüber dem Volksganzen zum Grundpfeiler studentischen Verbindungslebens machte und damit die Pflicht der Erziehung ihrer Mitglieder zu freien sittlichen Persönlichkeiten und opferwilligen Patrioten auf sich nahm. Am Bild der unter einer freien und gerechten Verfassung zum Zweck der Erweckung deutscher Gesinnung geeinten akademischen Jugend sollte den breiten Volkskreisen die Unhaltbarkeit der bestehenden Zustände, namentlich der nationalen Zerissenheit und kleinstaatlichen Sondergeistes vor Augen gestellt werden. Die Burschenschaft wollte zugleich auch das Ziel aufzeigen, dem die künftige politische Entwicklung Deutschlands zuzusteuern habe.

---

7) Vgl. hierzu die ausführliche Darstellung von Paul W e n t z c k e Geschichte der Deutschen Burschenschaft. I. Bd., Vor- und Frühzeit bis zu den Karlsbader Beschlüssen, in: QuD Bd. 6, S. 116 ff.

8) Vgl. W e n t z c k e, a.a.O., S. 130 - 152.

9) Vgl. W e n t z c k e, a.a.O., S. 110; zu den "Deutschen Gesellschaften" vgl. u.a. Friedrich M e i n e c k e, Die Deutschen Gesellschaften und der Hoffmann'sche Bund, Stuttgart 1891; Franz S c h n e i d e r, Die Anfänge der "Deutschen Gesellschaft" zu Heidelberg (1815), in QuD. 5, S. 82 - 87.

10) Zum Vorstehenden H a u p t, Deutsche Burschenschaft, S. 1 - 4; vgl. W e n t z c k e, S. 152 - 175.

In bewußtem Gegensatz zu den individualistischen und kosmopolitischen Auffassungen der Aufklärung teilten die jungen Burschenschafter den Glauben der Romantik an die besondere Bestimmung der Völker und gerade des Deutschtums. So wird dem "verderblichen Weltbürgersinn", durch den die Großen der deutschen Geistesgeschichte ihrem eigenen Volkstum entfremdet worden seien, die Pflicht ehrfürchtiger und rückhaltloser Hingabe an das deutsche Volk gegenübergestellt. Danach galt es, die Reinheit der deutschen Sprache, die Ehrbarkeit deutscher Sitten, die Eigenart deutschen Brauchtums zu fördern und aus Leben und Sprache alles zu tilgen, was die Neigung für das "Ausländische" zu nähren und vaterländisches Gefühl abzustumpfen drohte. Zugleich aber wurde dieses vaterländische Empfinden, auf dessen Inhalt die nachfolgende Untersuchung näher einzugehen haben wird, getragen von einer tiefgehenden sittlich-religiösen Bewegung, welche die Not der Fremdherrschaft und der Befreiungskriege als einen Rückschlag gegen den verödenden Rationalismus der Aufklärung und die Exzesse der Revolutionszeitalters interpretierte.

Wie schon angedeutet vollzog sich aber jener sittlich-religiöse Aufschwung und das Erwachen der Bereitschaft zu rückhaltlosen Dienst am deutschen Volk nicht ohne Widerspruch und Hemmnisse innerhalb der Burschenschaft. Vielmehr bedurfte es einer langen, vielfach unterbrochenen Entwicklung und teilweise harter Kämpfe mit den Anschauungen und Gewohnheiten des alten landsmannschaftlichen Gemeinschaftslebens, ehe es der frühen Burschenschaft gelang, sich zu der von ihr erstrebten tiefgreifenden Umbildung des studentischen Lebens durchzuringen [11].

Dennoch fand der burschenschaftliche Gedanke 1815 in der Studentenschaft weite Verbreitung. Am 18. Oktober 1817 fanden sich auf einen von Jena aus ergangenen Ruf über 500 Burschen von fast allen

---

11) H. H a u p t, S. 4 f.; über die verschiedenen verbindenden und trennenden Strömungen innerhalb der burschenschaftlichen Bewegung in den Jahren 1815 - 1819 vgl. im einzelnen W e n t z c k e, S. 269 - 311.

deutschen Hochschulen zur Feier des Reformationsjubiläums und der Leipziger Völkerschlacht auf der Wartburg zusammen [12]. Die hierbei geführten Verhandlungen über die Umgestaltung des akademischen Gemeinschaftslebens führten nach heftigen Auseinandersetzungen zwischen den Vertretern der Anschauungen des alten landsmannschaftlichen Wesens und den burschenschaftlichen Führern schließlich zur Überbrückung und Versöhnung der Gegensätze und zum Beschluß der Gründung einer "allgemeinen deutschen Burschenschaft". Deren Verfassung wurde, nachdem ein erster Jenaischer Burschentag im März 1818 in sogenannten "neunzehn Punkten" die Grundzüge festgestellt hatte [13], am 18. Oktober 1818 auf dem zweiten Burschentag in Jena von Abgeordneten von vierzehn Universitäten unterzeichnet [14].

A's Zweck der Burschenschaft bezeichnet die Verfassung die "christlich-deutsche Ausbildung einer jeden leiblichen und geistigen Kraft zum Dienst des Vaterlandes" sowie das Streben nach "Einheit, Freiheit und Gleichheit aller Burschen untereinander und möglichste Gleichheit aller Rechte und Pflichten." So sollte die Burschenschaft "ein Bild ihres in Gleichheit und Freiheit blühenden Volkes" darstellen [15].

Auf die Vereinigung der ganzen Studentenschaft in ihrem Bunde hatte die Burschenschaft schon frühzeitig verzichtet. Die keiner

---

12) Von den Berichten der Augenzeugen und Mithandelnden ist der wichtigste: Dietrich Georg K i e s e r, Das Wartburgfest am 18. October 1817. In seiner Entstehung, Ausführung und Folgen. Nach Actenstücken und Augenzeugnissen, Jena 1818; zum Wartburgfest vgl. ferner W e n t z c k e, a.a.O., S. 206 - 224.

13) Über den Zusammenschluß der burschenschaftlichen Bewegung und den ersten Burschentag Ostern 1818 vgl. im einzelnen W e n t z c k e a.a.O., S. 239 - 265.

14) Zur Entwicklung der einzelnen Burschenschaften und die Gründung der allgemeinen Deutschen Burschenschaft vgl. W e n t z c k e, a.a.O., S. 266 - 289.

15) "Verfassungsurkunde der allgemeinen teutschen Burschenschaft" (v. 18. Okt. 1818), abgedruckt in: Joachim Leopold H a u p t, Landsmannschaften und Burschenschaft, Altenburg 1820, S. 307 - 364, Beilage D.

Gemeinschaft angehörenden Burschen sollten in ihrer Freiheit geschützt, aber zur Befolgung des allgemeinen Burschenbrauchs verpflichtet, die neben der Burschenschaft noch fortbestehenden Sonderverbindungen "auf dem Wege der Überzeugung" für den burschenschaftlichen Gedanken gewonnen werden. Die freimütigen auf dem Wartburgfeste gehaltenen Reden, besonders aber die bei dieser Feier von einem kleinen radikal gesinnten Kreis veranstaltete Bücherverbrennung auf dem Wartenberge hatte jedoch den Gegnern der deutschen Einheitsbewegung und freisinniger politischer Gedanken die Handhabe zu lautstarkem Protest gegen die Burschenschaft gegeben. Im Bewußtsein ihrer guten Sache legten die burschenschaftlichen Führer in einer unter Mitwirkung des Historikers L u d e n verfaßten Denkschrift unter dem Titel "Grundsätze und Beschlüsse des achtzehnten October" ihre politischen Vorstellungen nieder [16]. Die Denkschrift, deren Drucklegung im letzten Augenblick aus Vorsichtsgründen aufgegeben wurde, forderte politische, wirtschaftliche und religiöse Einheit, einheitliches deutsches Recht, konstitutionelle Erbmonarchie, Rede- und Preßfreiheit, Gleichheit vor dem Gesetz, Selbstverwaltung, öffentliches Gerichtsverfahren und Geschworenengerichte, allgemeine Wehrpflicht, selbstbewußte Machtpolitik; im Krieg gegen einen äußeren Feind sollten sich alle Deutschen Preußens Führung unterstellen, der Teilnahme an einem deutschen Bruderkriege aber sollte jeder deutsche Bursche sich versagen [17].

Wurden in diesen Beschlüssen die Forderungen des gemäßigten deutschen Liberalismus des nächsten halben Jahrhunderts vorweggenommen, so forderte die Enttäuschung über die Nichterfüllung des in Artikel 13 der Deutschen Bundesakte gegebenen Versprechens "landständischer Verfassungen" und die schroffe Zurückweisung auch der bescheidensten volkstümlichen Wünsche seitens der reaktionären deutschen Großmächte Preußen und Österreich gleichzeitig

16) Abgedruckt in: Ferdinand H e r b s t, Ideale und Irrthümer des academischen Lebens in unserer Zeit, Stuttgart 1823, S. 181 - 205, Beilage A.

17) Über die literarischen und politischen Folgen des Wartburgfestes vgl. u.a. W e n t z c k e, S. 225 - 239.

im deutschen Südwesten einen schrankenlosen Radikalismus heraus. Wortführer dieser Richtung war der Gießener juristische Privatdozent Karl F o l l e n, das Haupt der "Gießener Schwarzen", so genannt nach der von ihnen gewählten dunklen "altdeutschen" Tracht. In einer radikalen Wandlung hatte sich der tief religiöse Veranlagte in der kurzen Spanne von 1813 bis 1818 aus einem asketischen Mystiker und Schwärmer für deutsches Volkstum und deutsche Kaiserherrlichkeit zum entschlossenen Jakobiner und Befürworter gewaltsamen Umsturzes der bestehenden politischen und gesellschaftlichen Zustände entwickelt. Dabei beschritt er extrem radikale Bahnen aber erst, als er die in der Lösung der Verfassungs- und Einheitsfragen allgemein gesetzten Erwartungen für immer enttäuscht zu sehen glaubte. Zahlreiche Anhänger in Gießen, Darmstadt, Freiburg und Heidelberg, später auch in Jena sahen zeitweilig zu ihm auf wie zu einem Propheten. Ein engerer Kreis von "Unbedingten" hatte sich auch F o l l e n s von schrankenlosem Subjektivismus geprägten "Grundsatz" zu eigen gemacht, wonach derjenige, der aus freier sittlicher Überzeugung in dem Bewußtsein handelt, dem Wohl des Vaterlandes zu dienen, stets im Recht sei und damit auch über dem Sittengesetz stehe [18]. Einer der leidenschaftlichsten Anhänger Karl F o l l e n s war der Erlanger und Jenenser Burschenschafter Karl Ludwig S a n d, der im März 1819 in konsequenter Befolgung des Follen'schen "Grundsatzes" den in weiten Kreisen als Verkörperung "undeutschen" Wesens geltenden August von K o t z e b u e ermordete und darauf hingerichtet wurde. Ein beschränkter grüblerischer Fanatiker, war S a n d erfüllt von dem Wahn, durch seinen Opfertod als ein neuer Heiland allen wesentlich von F o l l e n in die Burschen-

---

18) Zu Karl F o l l e n vgl. u.a. H. H a u p t, Karl F o l l e n und die Gießener Schwarzen, in: Mitteilungen des Oberhessischen Geschichtsvereins, NF 15. Bd., Gießen 1907; Richard P r e g i z e r, Die politischen Ideen des Karl F o l l e n. Ein Beitrag zur Geschichte des Radikalismus in Deutschland, Tübingen 1912.

schaft hineingetragenen christlich-germanischen Ideen, wie sie sich ihm in einer unklaren Mystik gestaltet hatten, zum Siege zu verhelfen [19].

Der große Kreis der Burschenschaft stand solchem Fanatismus fern; ihre Führer in Jena hatten F o l l e n s jakobinische Pläne entschieden abgelehnt. Dennoch schoben die reaktionären Regierungen die Verantwortung für S a n d s Tat der Burschenschaft als solcher zu. Kurze Zeit später, im Juli 1819, unternahm der ebenfalls den Gießener Schwarzen nahestehende Apotheker L ö n i n g, gleichfalls auf eigene Initiative und ohne Einverständnis mit einem burschenschaftlichen Kreis, einen Mordversuch an dem nassauischen Präsidenten I b e l l [20]. Nunmehr erschien den deutschen Regierungen der Augenblick gekommen, den entscheidenden Schlag gegen die Burschenschaft als angeblicher "Inkarnation des Umsturzgedankens" zu führen [21]. Im August 1819 wurden auf dem Ministerkongreß der Staaten des Deutschen Bundes in Karlsbad Beschlüsse gefaßt, die sich im September 1819 der Frankfurter Bundestag zu eigen machte [22]. Danach wurden die Hochschuler künftig von Regierungsbevollmächtigten kontrolliert und insbesondere die Einhaltung der Gesetze und Verordnungen gegen geheime Universitätsverbindungen überwacht und auf die Burschenschaften ausgedehnt, da ihr die "schlechterdings unzulässige Voraussetzung einer fortdauernden Gemeinschaft und Korrespondenz zwischen den verschiedenen Universitäten" zugrundeliege. In Mainz wurde eine Zentraluntersuchungskommission eingesetzt, die die angeblich weitverzweigten revolutionären Umtriebe und demagogischen Verbindungen ans Licht bringen sollten. Unter dem Einfluß des preußischen Ministers Fürst W i t t g e n s t e i n und des

---

19) Über S a n d vgl. u.a. C. L. J a r c k e, Karl Ludwig Sand und sein an dem kaiserlich-russichen Staatsrat von Kotzebue verübter Mord, Berlin 1831; ferner W e n t z c k e, a.a.O. S. 311 - 328; neuerdings: Karl Alexander von M ü l l e r, Karl Ludwig Sand, München 1925; D.W. 13.737 und die Beiträge in der Jubiläumsschrift der Stadt Wunsiedel zur Erinnerung an die Verleihung des Stadtrechtes, Wunsiedel 1928, von K.A. v. Müller, Eduard Berend und Rudolf Reichold.

20) Vgl. H. S c h n e i d e r, Das Attentat des Apothekers Karl Löning auf den Präsidenten Ibell (1819), in QuD. 5, S. 153 -

21) Vgl. W e n t z c k e, a.a.O., S. 326 f.

22) Zu den Karlsbader Beschlüssen vgl. u.a. Bruno G e b h a r d t, Handbuch der deutschen Geschichte, 9. Aufl., hrsgb. von Herbert G r u n d m a n n, Bd. III, Stuttgart 1970, S. 109 ff. m.w.N.

Geheimrats v o n K a m p t z [23] schwenkte auch Preußen, seine Berufung als künftige deutsche Vormacht preisgebend, auf die Politik M e t t e r n i c h s ein, so daß die Burschenschaft gerade an den preußischen Universitäten besonders harte Verfolgung erfuhr [24].

Diese Zurückdrängung der Buschenschaft in die Geheimbündelei hat die Kontinuität ihrer Entwicklung und die Geschlossenheit ihrer Bestrebungen in einem Grade gestört, daß ein ruhiger Ausgleich der verschiedenartigen politischen Auffassungen mehr und mehr ausgeschlossen und statt dessen das Aufkommen extremer Richtungen und eine parteimäßige Scheidung der Geister gefördert wurde. Die politische Romantik, aus der die Urburschenschaft erwachsen war, hatte mit der Stärkung des Sinnes für die Größe deutscher Vergangenheit die gefühlsmäßige Sehnsucht nach Kaiser und Reich wach werden lassen. Unter dem Druck der Reaktion gewannen nun der in der Aufklärung verwurzelte Liberalismus und die von ihm vertretenen naturrechtlichen, in letzter Linie republikanischen Staatsideale auch an den Hochschulen wachsende Anziehungskraft. Dabei war die Burschenschaft stets um einen Ausgleich der in ihren Reihen vertretenen verschiedenartigen politischen Auffassungen bemüht. Nur selten begegnen wir in der Zeit vor der Julirevolution republikanischen Neigungen. Auch der christlich-germanische Charakter des Bundes und die Forderung bewußt völkisch-sittlicher Erziehung der Burschenschaft hat sich noch bis gegen Ende der zwanziger Jahre behauptet. Erst auf dem Bamberger Burschentag von 1827 wurde die Änderung des Grundsatzes "christ-

---

23) Wilhelm Ludwig Georg, Fürst zu Sayn-Wittgenstein-Hohenstein war bis 1819 Polizeiminister in Preußen, danach Hausminister. Als einflußreiches Haupt der Reaktionspartei am preußischen Hofe hat er durch sein Spionagesystem die Demagogenverfolgung ermöglicht.
Karl v o n K a m p t z wurde 1817 Direktor im preußischen Polizeiministerium, wo er sich durch seinen Eifer bei Aufspürung der sog. demagogischen Umtriebe hervortat.

24) Über die Karlsbader Beschlüsse und ihre Folgen für die Burschenschaft vgl. W e n t z c k e, a.a.O., S. 349 - 367.

lich-deutscher Ausbildung" in "deutsche Ausbildung" beschlossen und damit die bisherige Abweisung jüdischer Studenten aufgehoben [25].

Mit den Auflösungserlassen des Herbstes 1819 mußte das bisherige burschenschaftliche Hauptziel, die freie und ö f f e n t l i c h e Vereinigung der deutschen Hochschuljugend aufgegeben werden. Trotz der schweren, auf die Zugehörigkeit zur Burschenschaft gesetzten Strafen ist sie jedoch auf fast allen Hochschulen alsbald wieder erstanden. Dennoch bedeuten die Karlsbader Beschlüsse und ihre Auswirkungen für die Burschenschaft einen wesentlichen Einschnitt und Entwicklungsbruch, der die Geschichte der Urburschenschaft abschließt. Der obrigkeitlichen Auflösung der Burschenschaft folgte überall die Wiederbegründung von Landsmannschaften, die den Behörden als das kleinere Übel erschienen, deswegen wenigstens teilweise stillschweigend geduldet wurden und fast durchgängig der Burschenschaft und ihrer vaterländischen Betätigung gegenüber feindliche Stellung bezogen. So wurde aus der ursprünglich auf Vereinigung der ganzen Studentenschaft gerichteten burschenschaftlichen Bewegung eine studentische Partei.

Innerhalb der Burschenschaft wirkte sich ihre Zurückdrängung in den Geheimbund zunächst dahin aus, daß ihre Leitung meist an kleine Gruppen besonders tüchtiger und erfahrener Mitglieder, die sogenannten engeren Vereine, überging, welche aufgrund Gießener Einflüsse zum Teil schon vor 1819 bestanden hatten. Die eigentliche Burschenschaft unterstand als die sogenannte Weitere Verbindung mitunter satzungsgemäß, teils aber auch unbewußt der Führung jenes engeren Kreises. Unter diesen Verhältnissen bildeten sich mit der Zeit mehr oder weniger gegensätzliche Anschauungen über Aufgabe und Form des Verbindungslebens und insbesondere über die Einstellung zur Politik heraus mit der Folge einer Aufspaltung in mehrere burschenschaftliche Einzelverbindungen an

---

25) H. H a ú p t, a.a.O., S. 11; zum Bamberger Burschentag vgl. Georg H e e r, Die allgemeine deutsche Burschenschaft und ihre Burschentage 1827 - 1833, in: QuD. 4, S. 246 - 353, 266 - 275, insbesondere 273 f.

derselben Hochschule, und Trennung des Gesamtverbandes in zwei gegnerische Gruppen.

Trotz der sich bildenden Parteiungen und Gruppierungen gelang es doch längere Zeit durch Ausgleichung solcher Spannungen die Einheit des Bundes zu bewahren, und auch der Verband der "Allgemeinen Deutschen Burschenschaft" wurde wieder hergestellt. Dabei wurde seine Verfassung auf den Burschentagen in Dresden (1820), Streitberg (1821) und im Odenwald (1822) im alten Geist und unter Beibehaltung der christlich-deutschen Grundlage den neuen Verhältnissen insofern angepasst, als man noch entschiedener als bisher eine unmittelbare politische Tätigkeit der Mitglieder ablehnte und der Burschenschaft die Aufgabe stellte, eine wissenschaftlich-sittliche Bildungsschule für das Leben im S aate zu sein. Der wissenschaftlich-staatsbürgerlichen Ausbildung dienten wöchentliche Vorträge und Aussprachen über geschichtliche, philosophische und politische Fragen. "Moral, Politik, Geschichte" waren schon nach den oben erwähnten "Grundsätzen und Beschlüssen des achtzehnten Oktobers" die Gegenstände, deren Studium den einzelnen "über Volk und Vaterland und alle öffentlichen Verhältnisse" aufklären und seine Gesinnung läutern sollten [26].

Zugleich aber griff die aufklärerisch-westeuropäische Gedankenrichtung, wie sie aus der Französischen Revolution hervorgegangen war, herüber und durchsetzte die ursprünglich romantische Gedankenwelt. So wandelte sich nach Geist und Form die vom Elan der Befreiungskriege getragene urburschenschaftliche Aufbruchs- und Erneuerungsbewegung in den Jahren nach den Karlsbader Beschlüssen allmählich um zur burschenschaftlichen "Demagogenzeit".
Auf der Schwelle zwischen diesen beiden Entwicklungsperioden sind es insbesondere drei Schriften, die in Rückschau und grundsätzlicher Rechtfertigung Wesen und Ziele der Bewegung darlegen und daher im Mittelpunkt unserer Untersuchung stehen sollen. In der

---

26) H. H a u p t, a.a.O., S. 12 f; über die wissenschaftliche Ausbildung innerhalb der Burschenschaft vgl. u.a. Rudolf S c h m i d, Das Wesen der Burschenschaft, 2. Aufl., Jena 1890, S. 92 - 119.

Schrift "Landsmannschaften und Burschenschaften" des Leipziger Burschenschafters Joachim Leopold H a u p t aus dem Jahr 1820 klingt die Bitterkeit über die öffentliche Verkennung der burschenschaftlichen Ziele an, zugleich aber die Zuversicht im Glauben an die Lebendigkeit und Zukunft des Geistes der Urburschenschaft.

Ähnliche Zukunftsentschlossenheit spricht aus den im gleichen Jahr gehaltenen "Reden an die Jünglinge der freyen Hochschulen Teutschlands", die der Theologe Karl H a s e als zeitweiliger Sprecher der Leipziger Burschenschaft in den dortigen Burschenversammlungen hielt und die "erstaunliche Höhe sittlicher und politischer Reife" (Hermann H a u p t) [27] erkennen lassen, auf der jene Generation Burschenschafter gestanden hat. Gegner jeder geheimen Verschwörung und direkten Eingreifens der Studenten in politische Vorgänge spricht H a s e hier über die letzte Bestimmung der Menschheit, die Ziele des staatlichen Lebens, die Pflichten des einzelnen gegenüber dem Vaterland und der Menschheit, und vermittelt uns so eine ausgewogene und abgeklärte Darstellung der frühburschenschaftlichen Gedankenwelt. Immer wieder legt er seinem Publikum die Pflicht ans Herz, sich für den Kampf um die sittlichen und politischen Ideale der Burschenschaft durch wissenschaftliche und sittliche Selbstbildung und stetige Beschäftigung mit den Fragen des öffentlichen Lebens zu rüsten. "So allein, alle politische Wirksamkeit aufgebend ... sind wir doch von hoher politischer Wichtigkeit, denn wenn wir recht gebildet als hohe, freie und der Freiheit werthe Männer einst eintreten in den Staat, wenn das alte Geschlecht vergangen ist, und Fürsten, Minister und Lehrer und Wortführer des Volks aus unsrer Mitte ausgegangen sind, dann steht's bei uns rechtmäßig das Volks- und Staatsleben zu gestalten nach unsrer Überzeugung. So wird Deutschland die Gräuel einer Empörung nie erleben, und dennoch wird das Gute, das werden muß, ... ins Leben treten" [28].

---

27) H. H a u p t, Die politische Stellung der deutschen Burschenschaft im ersten Jahrhundert ihrer Entwicklung, in: Burschenschaftliches Handbuch für Politik, Leipzig 1920, S. 32 f.

28) Karl H a s e, Reden an die Jünglinge der freien Hochschulen Deutschlands, Gesammelte Werke, 12. Bd., Leipzig 1891, S. 3 - 150, 104.

So versucht H a s e auf der Grundlage einer klar erfassten sittlichen Lebensanschauung und der Darlegung des Wertes und der Eigenart deutschen Volkstums die praktischen Ziele der Burschenschaft in einer Gesamtauffassung zu verankern, die ihre Rechtfertigung in der Anschauung des deutschen Idealismus sucht. In dem Bemühen um eine umfassende Standortbestimmung dringen H a s e s "Reden" tief in die burschenschaftliche Ideenwelt ein und geben so "die beste Einführung in den Geist der Burschenschaft" (Z u r h e l l e n) [29].

Auch in der 1823 erschienenen Schrift des mit H a s e befreundeten Ferdinand H e r b s t "Ideale und Irrthümer des academischen Lebens" kommt der idealistisch-romantische Geist der Urburschenschaft noch einmal zu einer umfassenden Selbstdarstellung zu einer Zeit, als ihm in dem mächtiger werdenden Einfluß westeuropäischer Revolutionsideen eine gefährliche Gegnerschaft erwächst.

Schon seit 1821 verbanden sich etwa 120 bis 150 Burschenschafter verschiedener Hochschulen in dem vermutlich von Karl F o l l e n inspirierten geheimen "Jünglingsbund", als dessen Zweck ganz allgemein die Beseitigung der bestehenden Regierungen und die Begründung der Einheit Deutschlands durch freigewählte Volksvertreter bezeichnet wurde. Ziel und Richtung sollte diesem Jünglingsbund durch einen aus führenden deutschen Demokraten zusammengesetzten "Männerbund" gegeben werden, der aber ein Phantasiegebilde Karl F o l l e n s blieb. So hatte sich die Jünglingsbund, der vergeblich auf die Weisungen der angeblich Oberen wartete - auch Gneisenau wurde unter ihnen genannt - tatsächlich bereits aufgelöst bevor er 1823 durch ein Mitglied den Behörden verraten wurde [30].

---

29) Otto Z u r h e l l e n, Karl Hase, in: Hundert Jahre Deutscher Burschenschaft. Burschenschaftliche Lebensläufe. QuD. 7, S. 38 - 52, 42 - 44.

30) H. H a u p t, a.a.O., S. 15; über den Jünglingsbund vgl. u.a. H. H a u p t, Zur Geschichte des Jugendbundes: Friedrich List und Albert Schott im Briefwechsel über die Auswanderungspläne Tübinger Jugendbündler 1825, in: QuD. 14, S. 129 - 144.

Die an die Entdeckung des Jünglingsbundes sich anschließenden scharfen Verfolgungen hatten die bis 1822 bestehende Allgemeine Deutsche Burschenschaft gesprengt. Erst 1827 wurde der Verband auf dem Burschentag in Bamberg wieder neu errichtet, aber schon hier unter dem Zeichen einer tiefgehenden Spaltung in zwei gegnerische Richtungen, einer mehr christlich-philosophischen und einer praktisch-politischen, die später als Arminen und Germanen bezeichnet wurden [31].

Die vorliegende Untersuchung über das nationale Denken der Burschenschaft beschränkt sich nun auf die hier skizzierte, Anfang der zwanziger Jahre endende Entwicklungsperiode, in der die in der Urburschenschaft angelegten Ideen zur Entfaltung und Reife kommen konnten.

III. Gegenstand und Gedankengang der Untersuchung

1. Es wird hier darum gehen zu verfolgen, von welchen Ansatzpunkten aus sich in der Gedankenwelt dieser Burschenschaft die Erfassung des Begriffs oder - nach der Unterscheidung der Philosophie jener Zeit - der Idee Volk vollzieht, vor welchem Hintergrund sich die Suche nach Antwort auf die Frage nach dem Volk, nach den entscheidenden Faktoren für die Bildung einer Volksgemeinschaft, nach der Bedeutung der Volkszugehörigkeit für den einzelnen, dem Verhältnis von Volk und Staat abspielt. J a h n umschreibt die Thematik, um die sich das nationale Denken jener Zeit drehte, mit den Fragen: "Was ist ein Volk? Gilt dafür schon die Menschenmenge einer großen Erdscholle? oder erst die Wohnerzahl eines Riesenstaates und Zwergstätchens? oder bloß die Gesammtheit gleicher Samm- und Sprachgenossen? Der Forschergeist wird Aufschlüsse darüber suchen: was macht ein Volk zum Volke? was ist das eigentlich Völkerwesen? ... wodurch wirkt eine Gemeinseele

31) H. H a u p t, S. 16.

in den Völkern nach Innen und Außen? ... Wie erwächst aus einzelnen Menschen ein Volk; wie aus dem Völkergewimmel endlich die Menschheit?" [32]

Dabei geht es der Burschenschaft aber letztlich nicht um eine abstrakte Umgrenzung und Definition des Volksbegriffs als solchem, als theoretisches Problem, sondern in apologetischer Absicht um die konkrete Bestimmung des deutschen Volksbewußtseins, um die Erweckung nationalen Selbstbewußtseins. "Nicht bloß zeigen, was ein Volk ist, wie notwendig Völker sind, wie alle Bildung volkstümlich sein muß, um den Sinn für das deutsche Volk möglichst zu befestigen", so umschreibt L u d e n die patriotische Intention dieses Denkens, "sondern auch untersuchen: worin die Deutschheit bestehe, und wodurch sie sich vom Franzosentum und anderen Volkstümlichkeiten unterscheide, in welcher Rücksicht sie den Vorzug verdiene ..." [33].

Wir wollen im Folgenden zunächst versuchen, das Spektrum von Kategorien aufzuzeigen, aus dem in der Vorstellungswelt der Burschenschaft der Begriff Volk mit Wertungen, Tendenzen, Bedeutungsakzenten angefüllt wird, ein Begriff der hier - so wird zu zeigen sein - alle Seiten und Tätigkeiten des Menschen umfaßt und die verwickelten Ideengänge widerspiegelt, auf denen sich die deutschen Dichter und Philosophen schließlich der Idee des Nationalstaates näherten.

Die Beziehungsfülle dieses Begriffskomplexes zu den einzelnen Be-

---

32) Friedrich Ludwig J a h n, Deutsches Volksthum, Lübeck 1810, S. 4 f.

33) Heinrich L u d e n, Literarische Bemerkungen, in: Nemesis, Bd. 1, S. 130.
vgl. Paul K l u c k h o h n, Die Idee des Volkes im Schrifttum der deutschen Bewegung, Berlin 1934, S. 181.

zirken des geistigen Lebens [34] macht es erforderlich, zunächst einen Blick auf das Gefüge von Wertvorstellungen und Normen zu werfen, das Welt- und Gesellschaftsbild, dem sich die Burschenschaft verpflichtet fühlte, um von daher die Frage nach dem Volk erst in späterem Zusammenhang zu stellen, wenn wir den komplexen Sinngehalt dieses Begriffs in einen umfassenderen Rahmen einfügen können. Dabei kann zur weiteren Erläuterung des Aufbaus dieser Untersuchung soviel vorweggenommen werden, daß sich der hier zu behandelnde Volksbegriff als Kreuzungspunkt weitreichender Gedankenreihen und verschiedener geistiger Strömungen vielschichtig und in sich widersprüchlich darstellt und daher nicht einem in sich geschlossenen gedanklichen System einzuordnen ist. Durch Motive der Aufklärung, des Idealismus und der Romantik, den Gedanken des Universalismus und der Individualität charakterisiert, erweist sich dieser Begriff als Produkt einer Zeit des geistigen Umbruchs, in der die Nation noch keine fertige Macht, weniger eindeutig durch die Wirklichkeit bestimmt und ihre gefühlsmäßige Grundlage weniger sicher war.

2. Dem in H a s e s "Reden" eingeschlagenen Gedankengang folgend wird unsere Untersuchung ihren Zugang zur Frage nach dem Volk vor dem Hintergrund der metaphysischen und ethischen Gedankenwelt des Idealismus nehmen, dem das philosophische Material der politischen Ideologienbildung in Deutschland zu Beginn des 19. Jahrhunderts entstammt. Der Bedeutung des Anteils der deutschen idealistischen Philosophie bei der ideologischen Begründung des frühen Nationalismus [35] entsprechend werden wir daher im ersten Teil dieser Arbeit versuchen, den Grundzügen des Idealismus im Denken der Burschenschaft nachzugehen.

---

34) Wie u.a. H u g e l m a n n a.a.O., S. 5, hervorhebt gehört der Begriff Volk nach der herkömmlichen Einteilung sehr verschiedenen Zweigen der Wissenschaft an: der Philosophie, der Soziologie, insbesondere natürlich der Volkslehre und Volkskunde, wie auch der Staatslehre, der Geschichte, dem Völkerrecht und dem Staatsrecht.

35) Vgl. Kurt L e n k, "Volk und Staat". Strukturwandel politischer Ideologien im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart 1971, S. 74, 77.

In der Einleitung seiner Ausführungen schneidet H a s e den ganzen Fragenkomplex an, aus dem der Volksgedanke der frühen Burschenschaft Inhalt und Rechtfertigung sucht: "Es thut zuerst Noth, daß ein Jeder ihm selbst recht klar werde, und was die Pflicht und die Zeit von ihm fordre ... Wir werden aber über unsre Bestimmung uns am deutlichsten werden, wenn wir zuerst betrachten den Zweck des Menschenlebens überhaupt, hierauf dessen Bestimmung auf Erden und im Staate, dann die Art und Beschaffenheit unsers Volks und den Geist und die Aufgabe unsrer Zeit nebst unserm Verhältnis zu ihr, woraus endlich ihre Anforderungen an uns sich von selbst ergeben werden" [36].

Dieser Gedankenreihe werden nun die folgenden Ausführungen nachgehen mit der Frage, in welcher Verbindung hier Individuum und Gemeinschaft stehen. Die Beantwortung dieser Frage ist wiederum abhängig von der Vorstellung über die menschliche Bestimmung überhaupt, d.h. der Ansicht vom Wesen des Menschen und der Menschheit, welche Frage Ausgangspunkt unserer Untersuchung sein soll.

Die hieran anzuknüpfenden Überlegungen werden im zweiten Kapitel zur Frage nach der Verwirklichung des menschheitlichen Wesens in der Geschichte führen, um vor dem Hintergrund dieser Geschichtsphilosophie das Bild des deutschen Volks im Denken der Burschenschaft und ihre Idee von der deutschen Sendung darstellen zu können.

Im Begriff des Deutschen werden wir dann den Ansatzpunkt finden zur Untersuchung der Ansicht über die Stellung der Völker zueinander und ihre Rolle in der Menschheitsentwicklung sowie über die Beziehung des Individuums zum Volk.

Das abschließende vierte Kapitel wird zunächst das Verhältnis dieses Volksgedankens zum Staat als einem Mittel der Verwirklichung und Behauptung dieser Gemeinschaftsform in der politischen Wirklichkeit darstellen, um dann den außenpolitischen Konsequenzen dieser Ansicht nachzugehen.

---

36) H a s e, S. 12.

Nach einer anschließenden Betrachtung staatstheoretischer Vorstellungen der Burschenschafter wollen wir dann den innerstaatlichen Aspekt, d.h. die verfassungsrechtlichen Folgerungen des hier behandelten Volksgedankens erörtern.

Ausgehend vom Gedanken eines inneren Zusammenhangs von nationaler und demokratischer Tendenz, der Forderung nach Einheit und Freiheit, werden wir schließlich die Ansicht über den Weg zur Verwirklichung der Freiheitsrechte im nationalen Staat betrachten.

Nur innerhalb dieses einleitend skizzierten umfassenden Rahmens läßt sich - so meinen wir - der hier zu untersuchende Volksbegriff in seinem komplexen Sinngehalt einordnen und verstehen.

Wenn wir vom Volksbegriff "der Burschenschaft" sprechen, so soll damit nicht angedeutet werden, daß hier von einer eigenständigen, originär burschenschaftlichen Anschauung vom Volk auszugehen sei. Das nationale Denken der Burschenschaft ist vielmehr, wie schon angeführt, Ausfluß der zeitgenössischen geistigen Strömungen, deren Argumente und Motive in mehr oder weniger eigenartig akzentuierter Zusammensetzung in den Äußerungen der Burschenschafter wiederkehren.

Absicht der vorliegenden Arbeit ist es in erster Linie, die Breite des Ansatzes aufzuzeigen, der die nationale Gedankenwelt der frühen Burschenschaft nach Inhalt und Richtung bestimmt hat. Daneben muß die Untersuchung des geistes- und ideengeschichtlichen Vorfeldes, die Verfolgung der einzelnen Gedanken und Vorstellungen auf ihre Quellen, Vorgänger und Zeitströmungen im Rahmen einer solchen Untersuchung notwendig unvollkommen bleiben.

I. Das Bild des Menschen

1. Die Bestimmung des Menschen

1.1 Die Vorstellung von der dualistischen Natur des Menschen

In seinen "Reden an die Jünglinge der freien Hochschulen Deutschlands" geht Karl H a s e - wie schon das oben [37] wiedergegebene Zitat andeutet - bei der Herleitung des Volksgedankens aus von der Frage nach dem Wesen des Menschen.

Auch C a r o v é, geistiger Führer der Heidelberger Burschenschaft [38], erkennt in den von ihm entworfenen Grundsätzen der Allgemeinen Burschenschaft in Heidelberg bei Behandlung der Begriffe Menschheit, Volk und Staat der Frage nach dem Menschen logischen Vorrang zu, wenn er erklärt: Obgleich "die Menschheit und der Staat und das Volk höhere Individuen sind, als der Einzelne, und insofern also dem Wesen nach früher zu betrachten sind als dieser, da dieser erst durch jene seine wahre Bedeutung erhält, - so könnte man ihn doch der Zeit nach, als ersten betrachten, da er die nothwendige und einzige Grundlage der andern Zwecke ist" [39].

H a s e kleidet die Frage nach dem Wesen des Menschen in die Form der Frage nach seiner Bestimmung und beantwortet diese Frage mit dem, was der Mensch sein s o l l. Dies aber ist eine metaphysische Frage; sie zielt auf den Endzweck der Existenz des Menschen bzw. der Menschheit und fordert eine spekulative Antwort,

---

37) s. oben S. 18.

38) Vgl. hierzu W e n t z c k e , aaO., besonders S. 147 ff.

39) C a r o v é , Entwurf einer Burschenschaftsordnung und Versuch einer Begründung derselben. Eisenach 1818, Allgemeiner Teil, S. 68 - 69.

die hier ausgeht von einer Unterscheidung des Menschen nach seinem natürlichen Sein und seinem eigentlichen "höheren" Wesen. Bei dieser Anschauung steht H a s e insbesondere unter dem Einfluß F i c h t e s, dessen "Reden an die deutsche Nation" H a s e s Reden zum Vorbild gedient haben, wie im Verlauf dieser Untersuchung noch zu zeigen sein wird [40]. Die in der Anschauung von der Doppelnatur des Menschen enthaltene Dialektik, der Widerspruch und Ausgleich zwischen sinnlicher und übersinnlicher Natur [41] durchzieht das gesamte Denken F i c h t e s [42] und prägt von dorther auch die Gedankenwelt H a s e s: Dies ist, sagt H a s e, "die eigentümliche Anlage der Menschheit: die göttliche Idee und das sinnliche Dasein" [43]. "Der Mensch besteht aus einer sinnlichen und einer vernünftigen Natur" [44], er ist "Bürger des Himmels und der Erden" [45].

1.1.1 Der Mensch als Naturobjekt

In der Welt der Natur fühlt sich der Mensch hiernach als bloßes Objekt der Naturkausalität. "Die sinnliche Natur trägt den Stempel alles Irdischen, blüht und welkt, ... ist der Nothwendigkeit des Naturgesetzes unterworfen" [46]. Als Naturobjekt ist der Mensch daher von außen bestimmt, aus natürlichem Trieb oder Bedürfnis motiviert, getrieben, unfrei, nicht rein aus seinem "eigentlichen" Selbst heraus tätig und daher insoweit passiv.

---

40) Über den Einfluß F i c h t e s und die Nähe zu Formulierungen S c h l e i e r m a c h e r s vgl. u.a. die Bemerkung Z u r h e l l e n s, a.a.O., S. 43.

41) Über den Gedanken der Überwindung dieses Dualismus in der fortschreitenden Entwicklung der Menschheit vgl. die Ausführungen in Kapitel 2, I, 2.

42) Vgl. Wolfram S t e i n b e c k, Das Bild des Menschen in der Philosophie Johann Gottlieb F i c h t e s - Untersuchungen über Persönlichkeit und Nation. München 1939, S. 16.

43) H a s e, S. 34.

44) H a s e, S. 21.

45) H a s e, S. 47.

46) H a s e, S. 21.

"Was reden wir dann noch von einem Zweck dès Menschen in dieser Hinsicht", meint H a s e , "er kann sich desselben bewußt sein, aber ihn nicht selbsttätig bewirken ... Er muß dem unwiderstehlichen Zuge folgen, ... er steht unter dem Gesetz der Sinnlichkeit" [47]. Allein dem Gesetz seiner sinnlichen Natur gehorchend wird hiernach der Mensch seine höhere Bestimmung nicht verfolgen können. Joachim Leopold H a u p t bemerkt dazu in seiner eingangs erwähnten Schrift [48]: "Wer selbst nicht frei geworden in sich, wer noch die Fessel der Leidenschaft, wessen Geist das Joch der Selbstsucht drückt, und die Sünde des Fleisches, dem wird sich die wahre Freiheit nie offenbaren ..." [49]. Auch C a r o v é geht in seinem "Entwurf einer Burschenschaftsordnung" auf diesen Gedanken der dualistischen Menschennatur ein, indem er zugleich die Persönlichkeitsbildung des einzelnen als Pflicht gegenüber Volk und Staat bezeichnet, ein Motiv, auf das in späterem Zusammenhang noch näher einzugehen sein wird [50].

1.1.2. Der Mensch als Vernunftwesen

Aber gerade die Erkenntnis, daß der Mensch innerhalb des ewigen Kreislaufs von natürlichem Werden und Vergehen vergeblich nach seiner Bestimmung sucht, das beengende Gefühl seiner Abhängigkeit weist ihn hin auf seine höhere Natur, wird umgedeutet in die

---

47) H a s e , S. 21.

48) Vgl. oben S. 13.

49) Joachim Leopold H a u p t , Landsmannschaften und Burschenschaft. Ein freies Wort über die geselligen Verhältnisse der Studierenden auf den teutschen Hochschulen. Altenburg und Leipzig 1830, S. 68.

50) "So lange ... der Körper sich gegen den Geist noch als Selbständiges oder gar Übermächtiges behauptet, ... - solange ist der Mensch noch ein Spielball des Zufalls, und der Geist, dem Endlichen, Beschränkten noch gleiche Würde und Werth mit sich zuerkennend, selbst noch endlich und beschränkt. Der Zufall, der seinen Körper verändert oder zu vernichten droht, wird die Anstrengung des Geistes und seine Wirksamkeit bestimmen, oder hemmen. ... Und so wird solcher unfreier Mensch, so wenig er für sich selbst wahrhaft i s t , eben so wenig im Staate oder im Volke ein wahrhaftes Seyn gewinnen, und wie er nicht auf sich selbst steht auch der Staat oder das Volk sich nicht auf ihn stützen oder verlassen können." C a r o v é , S. 68.

Gewißheit seiner Freiheit [51]: "Alle Kinder der Natur, vom Elephanten ... bis zur Eintagsfliege erfüllen sie den Zweck ihres Seins: Nur der M e n s c h ... sucht seine Bestimmung vergeblich. Ist von den ... Todten ... wohl je einer gestorben, der ... von der vollkommnen Entwicklung all' seiner Kräfte und der Erreichung ihrer Zwecke ebenso überzeugt gewesen wäre, der nicht tausend Wünsche hinter sich gelassen und mit sich genommen hätte!" "Solches Alles aber", folgert H a s e hieraus, "bezeugt nichts weiter, als daß der Mensch sein Ziel nicht findet im irdischen Leben, daß seine Kräfte und Anlagen zu unendlicher Fortbildung dies ewige Streben in einem andern Dasein werden fortsetzen müssen, wenn nicht ein ungeheurer Unsinn die Schöpfung regiere, ... es beweist nichts, als daß der Mensch Bürger ist eines höhern, ewigen Gemeinwesens." [52] [53]

Hier wird der Ansatz einer philosophischen Begründung romantischer Sehnsucht erkennbar, der Tendenz des menschlichen Strebens nach dem Unendlichen, die im Folgenden in verschiedenen Zusammenhängen hervortreten wird. Danach ist die Idee einer zu vollendenden Unendlichkeit dem Wesen des Menschen immanent, der gleichzeitig als freie schöpferische Persönlichkeit gedacht wird [54].

1.2. Die Freiheit des Menschen als Vernunftwesen

Nur als Vernunftwesen aber, nämlich frei von allen sinnlichen Antrieben und der Abhängigkeit von endlichen Zwecken, so meint H a s e , kann sich der Mensch über das Reich der Natur hinaus in die höhere Stufe des Reiches der Sitten erheben: "Gibt es ... überhaupt einen Zweck des Lebens, so muß es ein solcher sein,

---

51) Vgl. Heinrich Ö s t e r r e i c h , Freiheitsidee und Rechtsbegriff in der Philosophie von Johann Gottlieb Fichte, Jena 1935, S. 3.

52) H a s e , S. 18.

53) "Daß wir ... Keinen seiner Vernunft genügend gesehn haben, weil die Vernunft Unendliches fordert, gibt uns nichts als eine Bürgschaft unsers ewigen Seins ..." H a s e , S. 22.

54) Paul K l u c k h o h n , Die Deutsche Romantik, Bielfeld und Leipzig, 1924, S. 22 f.

dessen Erreichung der freien Willkür anheimgestellt ist. Der Mensch ist frei als Vernunftwesen, nur die Vernunft, die Göttin in seinem Herzen ist nicht dem Gesetz der Nothwendigkeit unterworfen, sondern ihrem eignen Gesetz, dem der Freiheit. Ihm zu folgen ist der einzige Zweck des Menschen, denn er ist der Eine, den der Mensch frei erreichen kann" [55].

Diese Auffassung vom Menschen als freies Vernunftwesen geht zurück auf die Sittenlehre K a n t s, der in seiner "Kritik der praktischen Vernunft" den Eudämonismus der Aufklärung überwindet und die Forderung der Selbstbestimmung aus dem Bewußtsein des sittlich Guten im Menschen aufstellt [56].

Im Sinne solcher Übereinstimmung mit dem wahren Selbst ist Freiheit die Erhebung zum Überindividuellen als dem Ausdruck der - insbesondere vom romantischen Denken betonten - Verbundenheit des Menschen mit dem Unendlichen, der Übereinstimmung mit sich selbst als Vernunftwesen. "Folge dem Gesetz deiner Freiheit oder Vernunft ist das höchste Gebot", ... bemerkt H a s e, "Das ist der Zweck des Menschen, ... Bürger einer höhern, unsichtbaren, ewigen Welt, erhaben über das Schicksal ... (steht) sein beßres Selbst ... unbezwungen, frei und ewig, Niemand gehorchend, denn dem eignen Gesetz" [57].

Auch C a r o v é geht diesem Gedanken im Allgemeinen Teil des Entwurfs seiner Burschenschaftsordnung nach: Im Bewußtsein der in ihm wohnenden Vernunft, so heißt es dort, erfaßt sich der Mensch als Teil einer höheren, geistigen Ordnung und gelangt so zum Gefühl "seiner einzelnen Unendlichkeit", "zur Erkenntnis seiner freien, göttlichen Natur." Bloßer äußerer Notwendigkeit gehorchend ist er als Dienender fremden Geboten und fremder Willkür hörig [58]; "erst wenn er weiß, daß er von allem Natürlichen,

---

55) H a s e, S. 21.

56) Vgl. insbesondere im ersten Teil die "Elementarlehre der reinen praktischen Vernunft".

57) H a s e, S. 22.

58) Vgl. hierzu oben unter 1.1.1. S. 21 f.

Äußerlichen abstrahieren kann, mithin k ö r p e r l i c h e r Z w a n g seinem Willen als nichtig erscheint, ... vielmehr sein W i l l e schlechthin frei, unbezwingbar und unverletzbar sey, daß sein Geist an sich das Maß aller Dinge sey, ... Nichts Fremdes in ihn hineingebracht werden könne, ... Alles aus ihm entwickelt werden müsse ..., - dann erst [illegible] der Mensch den Begriff seiner W ü r d e erfaßt ...". Und nur als diese "sichwissende Selbstbestimmung oder Freiheit" kann der Mensch zur Verwirklichung seines potentiellen höheren Wesens streben, "daß er unwandelbar das Göttliche, dessen Möglichkeit der Geist zunächst erst ist, zur W i r k l i c h k e i t entfalte" [59] [60].

2. Die Vernunft oder Gott als höchstes Prinzip

Dieses letzte Prinzip aber, von dem hier die Rede ist, das wahre Selbst, der Urgrund des Seins, die Freiheit oder Vernunft, wird gleichgesetzt mit dem Begriff Gottes. Freiheit im so verstandenen geistigen Sinn, meint H a s e , "das ist der Gehorsam unter dem Gesetz Gottes oder, was ebenso viel ist, der Vernunft," von der er an anderer Stelle als "dem Himmlischen im Menschen" spricht [61]. Im Zusammenhang mit der Schilderung des Wartburgfestes bemerkt Heinrich L e o hierzu in seinen Jugenderinnerungen: "Der Name Gottes war zwar hundertmal in den Reden wiedergekehrt, aber fast überall nur im Sinne des abstrakten höchsten Wesens als geistiger Schlußpunkt" [62]. In diesem Sinn ist auch das von

---

59) C a r o v é , Entwurf, S. 67.

60) "Die wahre Freiheit des Geistes", erklärt C a r o v é in gleichem Zusammenhang," ... ist die Ungebundenheit und Unbindbarkeit des Geistes durch das Körperliche und durch Bestimmungen, die der Geist nicht als die Seinigen anerkennt." Der Freie ist daher "unendlich und aus sich selbst bestehend, und auf dieser Unendlichkeit und Selbstbestimmung allein beruht die wahre Würde des Einzelnen." C a r o v é , Entwurf, S. 69,70.

61) H a s e , S. 116 und 84.

62) Heinrich L e o , Aus meiner Jugendzeit, Gotha 1880, S. 160. Vgl. auch eine Bemerkung bei Ernst F ö r s t e r , "Aus der Jugendzeit", Stuttgart, 1887, S. 118: "Nur wo der Geist Gottes ist, da ist Freiheit."

Hermann H a u p t zitierte Gedenkblatt aus dem Kreis der Gießener Schwarzen des Jahres 1817 auszulegen, das einen Spruch des zweiten Korintherbriefes enthält: "Der Herr ist der Geist, wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit" [63].

3. Kritik des Eudämonismus und Utilitarismus

Nach allem ist der Mensch in seinem Handeln nur dann selbständig, wenn er sich auf diese in ihm wohnende Vernunft besinnt, die C a r o v é als "das höchste Vermögen des Menschen" bezeichnet[64]. Frei von allen sinnlichen Antrieben und endlichen Zwecken, in deren Abhängigkeit er geraten könnte, erkennt der Mensch die Möglichkeit, sich über die sinnliche Natur zu erheben und der Welt einen neuen Sinn von der Freiheit her zu geben. Da hiernach das Leben seinen Wert "nur um des Guten willen (hat), das darinnen geschafft wird" [65], der Endzweck des Menschen also ins Sittliche verlegt ist, werden damit die von der Aufklärung her vertretenen Prinzipien der Utilität und irdischen Glückseligkeit als Handlungsmaximen fallen gelassen: "Ist Glück des Lebens Zweck so können wir wenig zu dessen Erreichung beitragen und unsre Selbstthätigkeit wird eine Magd des Zufalls." "Sollte die Erde ein Haus für Glückliche sein, so mußte der Schöpfer sie oder uns anders einrichten ..." [66].

Entgegen der - erstmals von K a n t überwundenen - eudämonistischen Sittenlehre der Aufklärung soll hiernach Ziel menschlichen

---

63) H. H a u p t , Karl Follen S. 16

64) C a r o v é , Vortrag bei der Eröffnung der Versammlungen zur Abfassung eines Burschenbrauches im Jenner 1817 zu Heidelberg, in: C a r o v é : Drei Reden, gehalten an die Burschenschaft zu Heidelberg. Eisenach 1817, S. 3

65) H a s e , S. 25.

66) H a s e , S. 19, 20. Vgl. hierzu schon oben unter I.1.1.1. S. 21 f. die Ansicht von der Unzulänglichkeit irdischer Bedingungen zur Erfüllung höheren Strebens.

Handelns nicht mehr das Wohlsein des einzelnen sein [67]; aber auch das Denken an Lohn und Strafe als moralischer Antrieb ist damit verdrängt [68], wie H a s e hervorhebt, wenn er erklärt: "Haben uns doch unsre Propheten und Schriftgelehrten lange genug die Glückseligkeit als das höchste Gut gepredigt und Tugend als den Weg dazu, uns unsre Priester haben die Tugend gelehrt nicht um Gottes und ihrer selbst willen, sondern um der Freuden jener Welt. ... so entsagte man den sündlichen Freuden der Welt, um mit Creditbriefen auf die Ewigkeit zu wuchern" [69].

Diese Kritik der Aufklärung vom Standpunkt der Kantischen Ethik wird gleichzeitig als eine durch die geschichtlichen Ereignisse bedingte Auseinandersetzung des deutschen Geistes mit dem Geist des Franzosentums geführt. So nennt C a r o v é als die Hauptresultate der französischen Bildung, "daß Gott als ein unbegreifliches jenseitiges höchstes Wesen, die ganze übrige Welt aber als eine große Mahlzeit, an welcher jeder Einzelne für seine eigene Sättigung und möglichste Belustigung zu sorgen habe, und Religion, Wissenschaft, Kunst und Staatseinrichtungen nur als Mittel zu diesem Haupt- und Endzweck betrachtet wurden", mithin eine "bloß verständige und darum sowohl gefühl- als vernunftlose Richtung" hervorzubringen suchten. "Ihr Prinzip ist kein anderes, - als der Eigennutz." Dieser von Frankreich ausgehende Geist der Aufklärung habe nun, so fährt C a r o v é fort, auch auf das deutsche Volk übergegriffen. Aber "bevor noch die Aufklärung in das deutsche Volk eingedrungen war, hatte schon der in diesem Volke eigenthümliche Sinn des Unendlichen, den noch keine Verstandesherrschaft zu ersticken vermocht, ... ihrem Prinzip der Selbstsucht das der Freiheit und Liebe entgegengesetzt ... Dem endlichen Eigennutz setzte K a n t die unbedingte Pflicht, und der Abhängigkeit vom Sinnlichen die Freiheit

---

67) Die Bedeutung dieser Sittenlehre für das Sozialleben wird uns an späterer Stelle beschäftigen.

68) Vgl. hierzu K l u c k h o h n, Deutsche Romantik, S. 19.

69) H a s e , S. 24.

des Willens entgegen" [70]. Dem Eudämonismus und Zweckdenken der Aufklärung steht daher hier die neue Forderung der Sittenlehre K a n t s gegenüber, die H a s e formuliert: "Strebt nach Wahrheit und Tugend um ihrer selbst willen." "Folge der Vernunft um keines äußern Zweckes willen" [71].

4. Dialektischer Ausgleich der Antinomie von Natur und Geist

Angesichts seiner Doppelnatur [72] soll aber der Mensch seine sinnlichen Triebe nicht vollkommen unterdrücken, sondern bezähmen und in den Dienst der Vernunft stellen [73]. Hierdurch kommt es zur oben erwähnten Überwindung des Dualismus, dem dialektischen Ausgleich der Antinomien von Natur und Geist.

Der Mensch, "Bürger des Himmels und der Erden" [74], muß sich dieses "doppelte Bürgerthum", "diese Vereinigung des Himmlischen und Irdischen, des Ewigen und Vergänglichen in's Bewußtsein bringen und die daraus folgenden Ergebnisse verwirklichen", meint H a s e und bejaht damit die sinnlichen Kräfte des Menschen, um sie einzusetzen als Werkzeug zur Verwirklichung des Sittengesetzes. Da der Mensch nicht bloßes Vernunftwesen, sondern "zugleich der Sinnenwelt angehört, braucht er zu seinem Glück auch die Befriedigung seiner sinnlichen Wünsche und Neigungen." Denn "das irdische Leben ist Träger und Bedingung des Ewigen und Göttlichen". Dennoch solle man die Lebensfreude "nicht für das Höchste achten, nach ihr nicht jagen, wie nach unsers Daseins Ziel" [75].

Wir erkennen in dieser Anschauung die Nähe zu F i c h t e , der die Grundtriebe der menschlichen Natur dahin untersucht, inwieweit sie als Mittel zur Annäherung an den Endzweck des Menschen

---

70) C a r o v é , Über die Ermordung Kotzebues, Eisenach 1819, S. 14 - 16.

71) H a s e , S. 25.

72) Vgl. hierzu oben Ziffer I. 1., S. 20 - 23.

73) Vgl. Ö s t e r r e i c h, S. 22, 23 in Bezug auf Fichte.

74) H a s e , S. 47, vgl. o. S. 21.

75) H a s e , S. 47, 22, 30, 20.

Wirkung hervorrufen können und dazu bemerkt: "Genuß an sich hat gar keinen Wert, er bekommt einen höchstens als Mittel zur Belebung und Erneuerung unserer Kräfte für Kultur" [76]. Schon K a n t sagt in diesem Zusammenhang, daß "mit Freiheit begabten Wesen nicht der Genuß der Lebensannehmlichkeit" genüge, sondern es "auf das Prinzip ankomme, nach welchem es sich solche verschafft" [77].

Mit dem reinen Streben nach Genuß stellt sich der Mensch unter das Naturgesetz des ewigen Kreislaufs von Werden und Vergehen, innerhalb dessen er aber sein Ziel nicht finden kann [78]. "Was hat denn das Leben an sich für einen Werth", meint H a s e , "dieses Essen, Trinken, Schlafen und Verdaun, dies stete, langweilige Wiederkehren derselben Bedürfnisse, dies Wachsen und Einschrumpfen?" [79]. Auch H e r b s t sieht denjenigen, der den Genuß als Selbstzweck übt, an als einen, der "in dem Menschenleben weiter nichts sieht, als ein Ablaufen ewig sich kreisender Gewohnheitsformen", dem "nie die Vernunft ein höheres Ziel gesteckt und die wahre Bedeutung des Lebens aufgehellt hat ..." [80]. Als Mittel zu höheren Zwecken dagegen werden die sinnlichen Freuden als Stimulanz akzeptiert: "Thätigkeit und Ausbildung der Vernunft ist des Lebens Zweck, Alles andre, lieben und leben und fröhlich sein, stark und gesund und gelahrt nur Mittel dazu. Verwechselt nicht ... die Mittel mit dem Zweck" [81] [82].

---

76) Johann Gottlieb F i c h t e , Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution, in: Sämtliche Werke, hrsg. v. I.H. F i c h t e , Berlin 1834 - 1846 Bd. VI, S. 86; vgl. Franz H a y m a n n , Weltbürgertum und Vaterlandsliebe in der Staatslehre Rousseaus und Fichtes, Berlin 1924, S. 49.

77) Immanuel K a n t , Streit der Fakultäten, Erstausgabe, S. 147.

78) Vgl. oben 1.1.2., S. 22 f.

79) H a s e , S. 25.

80) Ferdinand H e r b s t , Ideale und Irrthümer des academischen Lebens in unsrer Zeit oder der offene Bund für das Höchsteim Menschenleben, Stuttgart, 1823, S. 23.

81) H a s e , S. 25.

82) Auch S c h i l l e r etwa behandelt in seiner Schrift "Über die ästhetische Erziehung des Menschen" das Problem, wie der "reine" Mensch, d.h. der ideale, objektive Vernunft-Mensch mit dem empirischen, subjektiven, sinnlichen Menschen durch .....

II. Der Begriff der Freiheit

Nach dieser Anschauung - so hatten wir gesehen - trägt der Mensch in seinem höheren Wesen den Begriff des Sittengesetzes idealiter in sich. Das Gesetz der Vernunft, sagt H a s e , ist die "Offenbarung Gottes in des Menschen Brust," "sein eigenes wahres Selbst" [83]. Ebenso sieht J. L. H a u p t "das unverdorbene Herz" als "das lautere, unentweihte Gefäß des heiligen Gottes" [84]. "Jeder individuelle Mensch" so formuliert F i c h t e diesen Gedanken, "trägt der Anlage und Bestimmung nach einem reinen idealischen Menschen in sich" [85].

Nur als solches, sein wahres Selbst darstellendes Vernunftwesen aber kann hiernach, wie oben schon gezeigt [86], der Mensch wahrhaft frei sein und damit seine Bestimmung verwirklichen. "Frei von äußerer Gewalt aber fühlen wir uns dann, wenn nicht ein Gesetz außer uns ... uns treibt zum Handeln, sondern das innere Gesetz ...": Diese Erkenntnis, so berichtet Ernst F ö r s t e r aus seiner Jugendzeit, habe ihm damals als Richtschnur gedient [87].

1. Das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit - Freiheit als Unterwerfung unter die Vernunft

Solche Freiheit, die nicht gesetzlose Freiheit ist, sondern die "Freiheit der Vernunft" (H a s e), besteht als wahre ethische Freiheit wozu, gebunden an das objektive Gesetz der Vernunft. Im Gegensatz zu reiner Willkür ist sie eine Freiheit, die objektive Gültigkeit hat und lediglich in Beziehung zu einem über-

---

..... Fortsetzung von S. 29

Überwindung dieses Dualismus zur Harmonie gebracht werden könne, und sieht ein Zusammenstimmen des Menschen "in der Zeit" mit dem Menschen "in der Idee" nur dann realisierbar, wenn der "reine" Mensch den "empirischen" unterdrücke oder dieser sich zu jenem veredele. Friedrich von S c h i l l e r , Über die ästhetische Erziehung des Menschen (1793 - 1794), Sämtliche Werke, Bd. XII, Philosophische Schriften II, mit Einleitung und Anmerkungen von Oskar W a l z e l , 4. Brief, S. 11.

83) H a s e , S. 21 f.

84) J. L. H a u p t , S. X.

85) F i c h t e , S.W. Bd. V, S. 378.

86) s. oben S. 23 - 25, Ziffer 1.2.

87) F ö r s t e r , S. 118.

persönlichen Gesetz besteht [88]. Im Zusammenhang mit seinen Ausführungen "über die rechte Ansicht der Freiheit" bemerkt J. L. H a u p t hierzu: "Allein Zügellosigkeit und Ungebundenheit ist keine Freiheit. Seine eigene Willkühr als höchste Regel setzen, ist keine Freiheit" [89].

Wir haben oben erwähnt, daß sich hier die Kritik des Geistes der Aufklärung gleichzeitig als Abgrenzung gegenüber französischem Geist vollzieht [90]. Unter diesem Blickwinkel vergleicht C a r o v é in seiner Wartburgrede den Freiheitsbegriff "französischer sogenannter Philosophie" mit dem deutschen: Jener habe darunter "nur die ungehinderte Ausübung der Willkühr gemeint, und sich so weit als möglich seinen Launen überlassen zu dürfen", demgegenüber sei deutsche Anschauung, "daß nur derjenige frei ist, der Nichts als das Wahre und Rechte will, was Alle wollen müssen, und für diesen Willen Alles andere; als da ist Leben und Gut u.d.g. aufzugeben jederzeit die Kraft besitzt" [91]. Arnold R u g e meint zu dieser begrifflichen Unterscheidung zwischen Willkür und dem Vernunftgesetz zugeordneter geistiger Freiheit, daß "Unterwerfung unter die Vernunft aus freier Einsicht" nicht etwa Knechtschaft, sondern vielmehr die Freiheit sei [92].

So wird hier die Antinomie von Freiheit und Notwendigkeit zu begrifflicher Übereinstimmung gebracht. Wahre Freiheit besteht danach nur und gerade in der Beziehung zu dem Vernunftgesetz,

---

88) vgl. Ö s t e r r e i c h, S. 29; Nicolai H a r t m a n n, Die Philosophie des deutschen Idealismus, 2. Aufl. Berlin 1960, S. 80.

89) J. L. H a u p t, S. 157 - 158.

90) s. o. Ziffer 3, S.27 f.

91) C a r o v é , Rede gehalten am 19ten October 1817 zu denen, auf der Wartburg versammelten deutschen Burschen, Eisenach 1817, S. 14.

92) Arnold R u g e, Aus früherer Zeit. 2. Bd., Berlin 1862,S. 32. Die zitierte Bemerkung erfolgt dort im Zusammenhang mit der Wiedergabe einer Rede C l e m e n s in der Hallenser Burschenschaft.

der Verbindung von Sollen und Wollen. "Der einzig mögliche Endzweck des Menschen", so heißt es im Anschluß an K a n t bei F i c h t e , ist die "völlige Übereinstimmung seines Willens mit dem Gesetz der Vernunft" [93].

2. Überwindung der Antinomie von Wollen und Sollen durch die Selbstverantwortung des Menschen

Die aber kann nur durch die Selbstbestimmung des Individuums hergestellt werden. Der Widerspruch von Sollen und Wollen wird dahin aufgehoben, daß das Wollen gegenüber dem Gesetz des Sollens frei bleibt, indem das Ich dieses erst in seinen Willen aufnehmen muß [94].

Daß der Mensch nun die Stimme des höheren Gesetzes in sich vernehmen und zwischen Natur, d.h. Sinnlichkeit und Freiheit entscheiden kann, das ist seine innere Freiheit und Selbstverantwortung, die sich zwischen Neigung und Pflichtgefühl zu entscheiden vermag [95]. "Die Vernunft gebeut unbedingt", so formuliert H a s e diese K a n t ' schen Gedanken, "aber der Mensch hat die Kür, der Sklave seiner Lüste und so der Nothwendigkeit zu werden, oder ihr zu gehorchen, sein eigenes, wahres Selbst herrschen zu lassen" [96].

Wenn aber das Sittengesetz als ein Bestandteil des Ich aus der Tiefe des menschlichen Wesens kommt, so gehorcht der Mensch in der Befolgung dieses Gesetzes in Wahrheit nur sich selbst. Dies ist der Freiheitsbegriff des Idealismus, der den Dualismus der Ethik K a n t s auf einer höheren Ebene auflöst.[97]

---

93) F i c h t e, S. W. VI, S. 89.

94) H a r t m a n n, S. 86, 87.

95) Vgl. K l u c k h o h n; Deutsche Romantik, S. 20.

96) H a s e, S. 21.

97) Vgl. hierzu K l u c k h o h n, Deutsche Romantik, S. 22. - Die Konsequenzen dieses Freiheitsbegriffs auf die Anschauungen über die Gemeinschaft werden in späterem Zusammenhang erörtert.

Freiheit als Idee

Die Freiheit aber, von der hier die Rede ist, ist keine feste Eigenschaft des menschlichen Willens, etwa im Sinne der Rousseau'schen liberté, wonach der Mensch als freier geboren wird [98], sondern sie ist werdende Freiheit. Ihr Wesen ist als Entwicklung zur geistigen Freiheit, zur objektiven Vernunft, d.h. als Befreiung zu sehen [99]. Der Mensch ist frei, weil er frei werden kann. Daher meint Hase: "Frei zu werden in fortgesetzter Thätigkeit und Ausbildung der Vernunft ist des Lebens Zweck" [100]. Österreich zitiert in diesem Zusammenhang ein Wort P. Lagardes: "Frei ist nicht, wer tun kann, was er ist" - das ist liberté - "sondern, wer werden kann, was er soll" [101]. Auch J. L. Haupt spricht von dieser Freiheit als "innere Freiheit" und versteht sie als Befreiung von der oben beschriebenen sinnlichen Natur, "das Freiwerden von der Selbstsucht und von allem Unedeln" [102]. Carové stellt in seiner ersten Heidelberger Rede Freiheit als geistige Freiheit im Sinne eines anzustrebenden sittlichen Zieles dar: "Es sey ... die Vernunft der Polarstern, der uns allein leuchten und leiten soll ..., nachdem wir unbedingt geistige Freiheit als den unsichtbaren Magneten für allein würdig erkannt, das Ziel unseres ... Strebens zu seyn" [103] [104].

Freiheit ist hiernach charakterisiert als Beziehung von Gesetz und Wirklichkeit: "Werdet frei! heißt das Gebot der Vernunft,"

---

98) "L'homme est né libre", so beginnt Rousseaus erstes Kapitel seines Contrat Social.

99) Vgl. Österreich, S. 25, 26.

100) Hase, S. 21.

101) Österreich, S. 26.

102) J. L. Haupt, S. 73.

103) Carové, Vortrag bei der Eröffnung ... in: Drei Reden ..., S. 9.

104) "Diese Freiheit", meint Carové an anderer Stelle, "nur durch Bekämpfung und Überwindung der blosen Natürlichkeit, durch reine Erkenntniß gewonnen, verleiht allein dem Jünglinge das wahre Gefühl seiner Würde und Selbständigkeit". Carové, Entwurf, S. 70.

ruft H a s e seinem Publikum zu, "denn es ist das Gesetz der Freiheit und je mehr der Mensch die Herrschaft über das Naturgesetz der Nothwendigkeit erringt, desto mehr tritt das Göttliche in sein Leben und die Ewigkeit in die Zeit." "Darum ist das Streben nach der Bedingung, unter der allein die Menschheit gefördert werden kann ..." [105]. In dieser Fassung bedeutet Freiheit die objektive Möglichkeit der Verwirklichung der Vernunft [106], die "Bedingung höherer Menschlichkeit" [107], oder - wie H e r b s t formuliert - "die Bedingung, den Zweck des Lebens zu erreichen." [108]

III. Das Prinzip der Einheit von Theorie und Praxis als Weg zur Verwirklichung der Freiheit

1. Wissen und Handeln als Bestandteile der einen Vernunft

Im zeitlichen Leben nun realisiert sich diese Freiheit durch die graduelle Erlangung der Gewißheit der Freiheit. Dabei gabelt sich der Weg dorthin in eine theoretische und eine praktische Reihe: das Erkennen und das Gestalten.

Das bedeutet, daß der Mensch zunächst sein eigenes Wesen erfassen muß, wie es w i r k l i c h ist, um zu erkennen, wie es vernünftig ist; so gelangt er zu s e i n e r Freiheit [109]. "Folge dem Gesetz deiner Freiheit", sagt H a s e [110] und H e r b s t erklärt hierzu: "Lerne dich selbst erkennen und das Leben in seinen höchsten Anforderungen, ... das ist der sittliche Zuruf, der aus der grundgestaltenden Idee der Freiheit ... ergeht" [111]. Der Mensch soll also die Gesetze der Vernunft erfassen und nach ihnen handeln, und nur in diesem Handeln ist er frei. Ehe er aber mit Freiheit in der Welt handeln kann, muß

---

105) H a s e , S. 29, 85.
106) vgl. Ö s t e r r e i c h , S. 26.
107) H a s e , S. 60.
108) H e r b s t , S. 66.
109) Vgl. Ö s t e r r e i c h , S. 3.
110) H a s e , S. 22, vgl. o. S. 24.
111) H e r b s t , S. 46.

er vorher diese Welt erkennen, um dann im Rahmen und auf Grund dieser Erkenntnis sich auch im Handeln als frei zu erkennen. "Das ist ... die unbedingte Forderung der Vernunft," heißt es in H a s e s Reden, "was du einmal als wahr und gut und schön erkannt, durch Wort und That im Leben zu gestalten." Die Vernunft "äußert sich im zeitlichen Leben als Erkenntnis und Wille. Als jene strebt sie nach Wahrheit und sucht von allen Dingen ihren letzten Grund und ihre Einheit, als dieser ergreift sie mit Schöpferkraft das Gute und macht dessen Verbreitung ... zum höchsten Gesetz des Denkens und Handelns" [112]. Denselben Gedanken formuliert H e r b s t mit den Worten: "Das wahre Wesen der Menschheit ist die Vernunft, das Höchste, Unmittelbare, das ... im Leben Charakter und Bildung gewinnen soll, durch die Kraft verständiger Einsicht und Willensherrschaft" [113]. "Wissen und Erkennen ... ist gleichsam das erste Eigenthum der menschlichen Vernunft; Vernunft ist Erkenntnißkraft ... Aber die Kenntnis ist nur die e i n e Seite des geistigen Lebens, mit ihr und durch sie soll die geistige That erscheinen, wie sie durch Tugend und Schönheit bedingt wird" [114].

Nachdem der Mensch sich auf seine Vernunft besonnen und in ihr sein Wesen erkannt hat, soll er also diese Freiheit auch im Handeln bewähren durch die Freiheit der Sinngebung und Bestimmung des Willens [115] [116]. So wird die Vernunft durch den Gedanken erfasst und durch die Tat ins Leben eingeführt.

---

112) H a s e , S. 30 und 21.

113) H e r b s t , S. 66.

114) H e r b s t , S. 117, 118.

115) Vgl. hierzu die oben unter Ziffer II, 2, S. 32 gemachten Ausführungen über die Ansicht von der Überwindung des Widerspruchs von Sollen und Wollen durch die Selbstbestimmung des Menschen.

116) In diesem Sinn ist auch die oben zitierte Äußerung H a s e s zu verstehen, wonach der Zweck des Lebens ist, "frei zu werden in fortgesetzter Thätigkeit und Ausbildung der Vernunft". H a s e , S. 21; vgl. oben S. 33 zu Ziffer 3.

Beides aber: Denken und Handeln, Erkenntnis und Tat sind nur in der Erscheinung getrennt und in Wahrheit dasselbe absolute Leben. "Man hat oft das Wissen nur für ein Mittel gehalten zur Ausführung des Guten", aber "das Wahre suchen, das Gute wollen, sind zwei Erscheinungen der einigen Vernunft, ... und wie sie Eins ist in ihrem Wesen, sollen auch beide in ihrer Erscheinung gleichmäßig mit einander fortschreiten", erklärt H a s e [117] und das nachfolgende Zitat aus F i c h t e s "Reden an die deutsche Nation" läßt die geistige Quelle dieser Idee der Einheit von Tun und Denken deutlich werden, wenn es dort heißt: "Beide ..., der Gedanke, so wie die Tätigkeit, sind nur in der Erscheinung auseinanderfallende Formen, jenseits der Erscheinung aber sind sie ... dasselbe Eine absolute Leben; und man kann gar nicht sagen, daß der Gedanke um des Tuns, oder das Tun um des Gedankens willen sei ... (Oft wird) das Wissen als das Mittel für das Handeln und dieses letztere als der eigentliche Zweck angesehen." Man könnte umgekehrt "das Wissen als das Bedingende des Handelns betrachten. Beide Ansprüche aber sind einseitig; und das Wahre ist, daß beides, Wissen sowie Handeln, auf dieselbe Weise unabtrennliche Bestandteile des vernünftigen Lebens sind" [118].

Wie H a s e so widmet auch H e r b s t diesem Gedanken der Einheit von Denken und Handeln nähere Ausführungen, in denen er es als einen "Grundirrthum" des bisherigen Universitätslebens bezeichnet, "daß die Wissenschaft dem praktischen Leben entfremdet wurde, und Wissen und Handeln am Ende als getrennte Sphären dastanden." "Wissen und Handeln muß wieder Eins werden", lautet daher seine Forderung, "das reine Wissen der Vernunft ... muß geltend gemacht werden." "Unser ganzes Leben soll in Wort und That Zeuge sein von einer höheren wissenschaftlich klaren Überzeugung" [119].

Die Identität von Denken und Handeln führt hiernach notwendig dahin, daß Erkenntnis, zur Überzeugung verdichtet, den einzelnen

---

117) H a s e , S. 21, 22.
118) F i c h t e , S.W. Bd. VII, S. 330, 331.
119) H e r b s t , S. 125, 158, 123.

zu überzeugungsgemäßen Handeln verpflichtet. In diese Richtung führt F i c h t e seine oben wiedergegebene Gedankenreihe fort indem er ausführt: "In sich selbst beständiges Leben aber ist die Wissenschaft nur alsdann, wenn der Gedanke der wirkliche Sinn, und die Gesinnung des Denkenden ist, also daß er ... nach ihm ebenso notwendig handelt. In diesem Fall hat der Gedanke unmittelbar unser Selbst ergriffen, und es zu sich selbst gemacht, und durch diese also entstandene Wirklichkeit des Gedankens für uns geht unsere Einsicht hindurch zu dessen Nothwendigkeit. ... der Gedanke selber muß uns ergreifen, und uns nach sich bilden" [120].

In den Bahnen dieser F i c h t e schen Gedanken gehen auch die Betrachtungen H e r b s t s, der unter der Überschrift "Das Burschenleben" ausführt: "Unser Wesen und Streben ... will das, was als unmittelbare Wahrheit, als lebendige Überzeugung in uns lebt, ... in Erscheinung bringen, und wir müssen das wollen, weil wir handeln müssen, wie wir überzeugt sind, daß es gut ist." Hiernach heißt das erste "Tugendgebot": "Huldige deiner Überzeugung von der Pflicht, von dem, was du als wahr und gut erkannt hast, und mache dich im Leben geltend nach dem Grade deiner Bildung." "Bildung", so bemerkt H e r b s t an anderer Stelle, "ist ins Leben getretene, zur thatenbegründenden Macht gewordene Überzeugung." Daher sei es die dringendste Anforderung, "das rechte Verhältnis der Wissenschaften zum Thatenleben wieder geltend zu machen. Das Wissen lebendig zu machen ..., den Idealen der Vernunft die Herrschaft im Leben einzuräumen" [121].

Ebenso sieht J. L. H a u p t das Streben der Burschenschaft dahin gerichtet, "das Leben mit der Wissenschaft enger zu verbinden, welches ... was es Gutes und Schönes in dem Reich des Idealen erschaut, thätig anwenden will auf die Außenwelt" [122].

---

120) F i c h t e , aaO.
121) H e r b s t , S. 164, 121, 151.
122) J. L. H a u p t, S. 75.

Es erschien uns insbesondere für das Verständnis der unten darzustellenden radikalen, zu politischer Tätigkeit neigenden Tendenzen innerhalb der Burschenschaft erforderlich, diese Idee der Einheit von Denken und Handeln, den Gedanken der "tatbegründenden Überzeugung" hier im einzelnen vorzuführen und herzuleiten.

2. Der ethische Rigorismus der Gießener "Schwarzen"

Wir erkennen in diesem Denken die von F i c h t e beeinflußte enge Verknüpfung von Ethik und Metaphysik, von Wert- und Weltanschauung, wonach es primäre Aufgabe der Ethik ist, dem empirischen Willen eines absoluten Vernunft- und Kulturzweck in seiner metaphysischen Notwendigkeit aufzuweisen [123], den Denkenden über die Einsicht in den Gedanken hinaus dessen Notwendigkeit begreiflich zu machen. "Wer ein solches festes Wollen hat, der will, was er will, für alle Ewigkeit, und er kann in keinem möglichen Fall anders wollen ...", sagt F i c h t e , "für ihn ist die Freiheit des Willens vernichtet und aufgegangen in der Notwendigkeit" [124]. In Einsicht eben dieser Notwendigkeit hatte H e r b s t erkannt, daß "wir handeln müssen, wie wir überzeugt sind" [125].

Die ethische Forderung, nur dem eigenen Gesetz zu gehorchen, dem Gesetz s e i n e r Freiheit oder Vernunft [126], sich eine eigene Überzeugung zu bilden und das als vernünftig Erkannte konsequent in die Tat umzusetzen, fand in der frühen Burschenschaft seine radikalsten Vertreter in dem schon erwähnten von Karl F o l l e n angeführten Kreis der Gießener "Schwarzen", die sich dieser Einstellung wegen selbst die "Unbedingten" nannten [127]. "Der Name 'Unbedingte' wurde gebraucht für das Ideal von einem Menschen, der unbedingt nach seiner Überzeugung handelte", so lautet die von P r e g i z e r wiedergegebene Aussage Karl F o l l e n s anläßlich seiner Vernehmung durch die Mainzer Zentrale Unter-

123) Wilhelm M e t z g e r , Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus. Heidelberg 1917, S. 112, 115.

124) F i c h t e , S. W. Bd. VII, S. 281, 282.

125) H e r b s t , S. 164, vgl. oben unter Ziffer III, 1. S. 37.

126) Vgl. hierzu oben zu Ziffer I, 1.2., S. 23 f., 24.

127) Vgl. hierzu auch oben in der Einleitung unter Ziffer III, S. 9.

suchungskommission [128]. Dieser Grundsatz hat hiernach zwei Forderungen an den Menschen zum Inhalt, nämlich sich eine Überzeugung zu bilden und nach dieser Überzeugung zu handeln. In diesem Sinn lautet der "Grundsatz der Unbedingten" wie Friedrich M ü n c h ihn wiedergibt: "Dem Menschen, welcher sich selbst achtet, bleibt keine andere Wahl als seine eigene klare und wohl durchdachte Überzeugung zur Ausführung zu bringen. Entgegenstehende Meinungen anderer, Hindernisse aller Art, Opfer ..., die er desfalls zu bringen hat, dürfen ihn darin nicht beirren" [129]. Der von Karl F o l l e n inspirierte "Ehrenspiegel der Burschenschaft zu Gießen" erklärt in seinen Ausführungen zum Wesen der Ehre, daß die menschliche Bestimmung des einzelnen, "seine Menschlichkeit voll und rein auszubilden und auszuleben" [130], von diesem verlange, "nur so zu handeln, wie es Überzeugung und Gewissen gebietet [131].

---

128) Richard P r e g i z e r , Die politischen Ideen des Karl Follen. Ein Beitrag zur Geschichte des Radikalismus in Deutschland. Tübingen 1912, S. 63.

129) Friedrich M ü n c h , Erinnerungen aus Deutschlands trübster Zeit. Dargestellt in den Lebensbildern von Karl Follen, Paul Follen und Friedrich Münch. Hrsgb. von Friedrich Münch. St. Louis, Neustadt, 1873, S. 10.

130) Zu diesem Gedanken der Persönlichkeitsbildung vgl. die Ausführungen unter Ziffer IV, 2 über das Verhältnis von Persönlichkeit und Gemeinschaft sowie im dritten Kapitel unter Ziffer II, 2 über die Beziehung von Individuum und Volk.

131) Vgl. bei J.L. H a u p t , Beilage E, S. 307 ff., 310. - Der "Ehrenspiegel" ist die 1816 ausgearbeitete Verfassungsurkunde der Gießener Burschenschaft. Sie wollte von den Universitäten ausgehend eine vollständige Umbildung des geistigen, sittlichen und politischen Lebens der Deutschen ins Werk setzen. Von diesem Gesichtspunkt aus erhält der "Ehrenspiegel" eine über die studentische Verbindungsgeschichte hinausgehende politische Bedeutung. Follen und seine Freunde hatten damit zunächst die Absicht, "einen freien christlichen deutschen Burschenstaat", d.h. einen akademischen Idealstaat zu gründen, dessen Grundsätze auf allen deutschen Hochschulen zur Geltung kommen und der "Regeneration" Gesamtdeutschlands den Weg bereiten sollten. In der Tat wurde die Verfassungsentwicklung der gesamten deutschen Burschenschaft durch den "Ehrenspiegel" wesentlich beeinflußt: Die von ihm geforderte Regelung des Duellwesens durch Ehrengerichte, die Anerkennung der unbedingten Gleichberechtigung aller Mitglieder, die bestimmte Ausprägung des christlich-germanischen Charakters der Burschenschaft unter Ausschluß von Juden und Ausländern (vgl. dazu unten) und schließlich die Durchführung strenger sittlicher Zucht drangen an den meisten Hochschulen trotz heftigen Widerstandes der konservativen Elemente in der Burschenschaft durch. (Vgl. hierzu Hermann H a u p t , ...

Dabei verfallen die Gießener Schwarzen bei der Umsetzung ihres "Grundsatzes" in einen extrem subjektiven Idealismus, der die eigene Überzeugung zum absoluten Maßstab allen sittlichen Handelns macht nach dem Prinzip: Der (sittliche) Zweck heiligt die Mittel: "... hast du die Überzeugung in dir, daß, was du meinst, Wahrheit sei, so kann dir das Gefühl der notwendigen Verwirklichung dieser Wahrheit nicht fremd sein; die Mittel kommen nicht in Anschlag, wenn von einer sittlichen Notwendigkeit die Frage ist" [132].

Der "Grundsatz" koppelt so die Theorie vom Zweck, der alle Mittel heiligt, mit der These, daß das Kriterium der Zwecke aus der nur dem eigenen Gewissen verantwortlichen "Überzeugung" des einzelnen hervorgehe. Dieser ethische Rigorismus, der der willkürlichen subjektiven Entscheidung des einzelnen letztlich freien Raum gibt, führte im März 1819 zur Ermordung Kotzebues durch den Gießener "Schwarzen" Karl Ludwig Sand [133].

Im Vorwort seiner Schrift "Über die Ermordung Kotzebues" charakterisiert Carové den "Grundsatz" der Gießener als Ausfluß des "zum Bewußtsein seiner unendlichen Selbstbestimmung (Autonomie)" erhobenen Geistes [134], der alle objektiven Normen leugnet "indem er alles Dogmatische, heiße es nun religiöse Offenbarung, Ausspruch der Weisen, Gesetz, Sitte oder Herkommen, seiner eigenen Überzeugung unterordnete ...". Damit nähere er sich zwar "seiner höchsten Bestimmung ..., nämlich der Wiedergeburt im Element der Freiheit, ... der Einigkeit in einer freien, d.h. aus eigener

---

.... Fortsetzung von S. 39
Zur Geschichte des Gießener Ehrenspiegels, in: QuD, Bd. II, Heidelberg 1911, S. 202 - 214; ders., Karl Follen und die Gießener Schwarzen, insbesondere S. 64 - 108; ders., Karl Follen, in: QuD, Bd. VII, Heidelberg 1921, S. 25-38, 27, 28.

132) Robert Wesselhöft, Teutsche Jugend in weiland Burschenschaften und Turngemeinden. Magdeburg 1828, S. 88; vgl. bei Pregizer, S. 65.

133) Vgl. Günter Steiger, Ideale und Irrtümer eines deutschen Studentenlebens. Das "Selbstbekenntnis" des Studenten Anton Haupt aus Wismar über seine Jenaer Burschenschafterzeit (1817-1819) und die gegen ihn 1820 in Bonn geführten Untersuchungen. Jena 1966, S. 32.

134) Vgl. dazu oben zu Ziffer II.2, S. 32 f.

Tiefe erschaffenen, Welt"; andererseits aber - so bemerkt C a r o v é weiter zu dieser auf der oben behandelten Erkenntnis vom Menschen als freies Vernunftwesen [135] beruhenden Haltung - verfalle dieser Geist in eine Bestimmungslosigkeit, die darin bestehe, "daß jeder Denkende sich seine eigene Weltanschauung ausbildete, indem er zwar den Glauben verlassend, in das eigene Innere hinabstieg, aber des neuen Gebietes noch nicht kundig, bald im Gefühl, bald im Selbstbewußtseyn, bald im unbedingten Wissen u.s.w. die Urquelle Aller Weisheit entdeckt zu haben vermeinte." Die Eitelkeit des unmittelbaren Gefühls" aber führe zu dem Extrem "einseitiger Selbstischkeit" indem es "bey der Wahl des Zweckes und der Mittel ... sich nur durch den einzelnen Trieb und die selbsteigene zufällige Überzeugung bestimmen läßt. Hierbei setze sich dieser extreme Subjektivismus hinweg über "e w i g e Gesetze, die in j e d e r Brust geschrieben, und von a l l e n Menschen anerkannt und heilig gehalten werden" [136]. C a r o v é kritisiert also an dieser Haltung den Mangel der normativen Funktion des Gewissens, das N o v a l i s als die "Stimme der höheren Natur in uns", "der eingeborene Mittler jedes Menschen", "das Geheimnis der höchsten Unteilbarkeit" umschreibt [137].

3. Die Philosophie der Tat

Die oben vorgeführte Korrelation von Theorie und Praxis ist Ausfluß einer Denkrichtung, deren Reflexionen auf eine Veränderung der Welt im Sinne des Vernunftgesetzes ihre Dynamik erhalten durch die Forderung nach praktischer Veränderung der bestehenden

---

135) Vgl. dazu die Ausführungen oben zu Ziffer I, 1.2., S. 23 - 25.

136) C a r o v é , Kotzebue, S. 3 - 5.

137) N o v a l i s. Schriften. Hrsg.v. J. M i n o r , 4 Bde. Jena 1907, Bd. 4, S. 231 ff., vgl. Bd. 2, S. 183; vgl. hierzu K l u c k h o h n , Persönlichkeit und Gemeinschaft. Studien zur Staatsauffassung der deutschen Romantik. Halle /Saale 1925, S. 7.

Verhältnisse [138]. So hoffte Karl F o l l e n, wie Friedrich M ü n c h in seinen Erinnerungen ausführt, durch seine Forderung des Überzeugungshandelns "eine neue Ordnung der Dinge herzustellen, in einer Welt, die bisher noch niemals vollständig zu ihrem menschlichen Bewußtsein gekommen sei" [139].

Nach allem soll der Kampf für solchen Fortschritt [140] auf doppelter Basis geführt werden: auf philosophischer Ebene durch Erkenntnisse und auf gesellschaftlicher durch Änderung der Verhältnisse. Mit dem "Grundsatz" ist es F o l l e n gelungen, den Weg zur Umsetzung der Theorie in die Praxis zu finden; die sittliche Natur seiner Forderung nach überzeugungsgemäßer Beseitigung der alten Ordnung brachte ihm, wie P r e g i z e r anmerkt, der Möglichkeit zur Verwirklichung seiner Ideen um vieles näher [141].

Wir werden den sich hier darstellenden Ansatz einer Philosophie der menschlichen Tat als Grundprinzip der Entwicklung der Gesellschaft an späteren Stellen unserer Untersuchung wiederauffinden. Auch die Auswirkungen der subjektivistischen und praxisbezogenen Elemente des F o l l e n'schen "Grundsatzes" auf die p o l i t i s c h e Einstellung und Aktivität der Gießener "Schwarzen" sollen in späterem Zusammenhang erörtert werden.

---

138) Vgl. Zwi B a t s c h a, Gesellschaft und Staat in der politischen Philosophie Fichtes. Frankfurt 1970.

139) Fr. M ü n c h, S. 10.

140) Über die Idee des Fortschritts im Sinne der in der Zeit sich vollziehenden Einführung der Idee in das Leben vgl. unten die Darstellung der geschichtsphilosophischen Anschauungen.

141) P r e g i z e r, S. 73.

IV. Das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft

1. Die metaphysische Struktur der Gemeinschaft

Der Mensch nun, der im Wege der Erkenntnis sein "wahres Selbst" erfasst, den "Ausspruch des Höchsten in uns" [142] vernommen hat, findet sich nach dieser Anschauung als Glied eines höheren Ganzen, als 'Bürger einer höhern, unsichtbaren, ewigen Welt", "eines höhern, ewigen Gemeinwesens" [143].

Dieser Gedanke führt uns hin zu der Frage, wie das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft im Lichte dieser Philosophie erscheint.

Für F i c h t e , dessen Einfluß insoweit vorherrschend ist, stellt sich der Mensch in seinem eigentlichen Wesen als unterschiedslose Einheit dar, die nur durch Reflexion in ein System von Individuen gebrochen, in Subjekt und Objekt gespalten wird [144].

Danach betrachtet sich das Natur-Ich als alleinstehend, als einzige Seele seines Weltsystems; etwas an sich aber ist das Ich nur als Teil des Ganzen, einer übersinnlichen Gemeinde, in deren Ordnung die Individualität des Menschen als bloße Erscheinung des Absoluten eingegliedert ist [145].

1.1. Der Begriff der Gattung: die Menschheit als Wesenheit

Anschaulich wird diese Metaphysik am Begriff der Menschheit, der Gattung: Sie ist mehr als bloße Abstraktion, eine Summe von Individuen, sondern sie ist hier die in ein System von Individuen gespaltene Vernunft, in der - ursprünglich verbunden - der Mensch

---

142) H a s e , S. 19.

143) H a s e , S. 18; vgl. oben zu Ziffer I, 1.1.2. S. 23.

144) F i c h t e , S.W. Bd. V, S. 530; vgl. H a r t m a n n S. 105; S t e i n b e c k , S. 239.

145) Vgl. H a r t m a n n, S. 87; S t e i n b e c k, S. 266

sich auf dem Wege innerer Erhebung wieder zur ursprünglichen Einheit durchringt, in die er immer schon bewußtlos aufgenommen ist [146]. "Das Wissen spaltet sich im Selbstbewußtsein notwendig in ein Bewußtsein mannigfaltiger Individuen und Personen", sagt F i c h t e , "das reine Ich wird in einer geschlossenen Anzahl wiederholt" [147]. So wird die Menschheit als ein großer geistiger Zusammenhang a priori begriffen. Auf dieser erkenntnistheoretischen Grundlage F i c h t e s, die sich in späterem Zusammenhang auch für den hier untersuchten Begriff des Volkes als tragend erweisen wird, stehen die Ausführungen H e r b s t s über den Menschheitsbegriff, wenn er erklärt: "Das wahre Leben ist das Leben der Menschheit als Wesenheit gedacht; das wahre Wesen der Menschheit ist die Vernunft ... [148]. In dieser Vernunft und ihrer Entwicklung zur Bildung sind alle Menschen Eins und lebt die Menschheit in jedem Menschen, in ihr reißt sich der Mensch los vom thierischen Instinkt und Egoismus, und gibt sein individuelles Leben der Gattung hin; durch sie gibt es eine absolute, ewig sich gleichbleibende Führung des Menschengeschlechts, die über der wandelbaren Sphäre irdischer Zustände den still erhabenen Gang der Sterne geht" [149].

Die Vernunft ist hier als "gemeinschaftliche geistige Quelle" aller Einzelwesen [150] zur Substanz hypostasiert; wahre Realität liegt nur in der geistigen Welt [151], weswegen H e r b s t bemerkt, daß "wir nur dem dauernden Werth zuerkennen, was vom Geiste geboren ist" [152]. Der Wille des Menschen ist danach in Wahrheit der Wille des Absoluten in ihm.

---

146) Vgl. S t e i n b e c k, S. 241.
147) F i c h t e , S.W. Bd. II, S. 168.
148) Vgl. o. unter Ziffer III, 1., S.35, Anm. 113.
149) H e r b s t, S. 65.
150) F i c h t e, S.W. 2/297; vgl. M e t z g e r, S.130.
151) Vgl. F i c h t e, S.W. 2/297.
152) H e r b s t, S. 83.

Am tiefsten ausgeprägt tritt die aus den angeführten Worten H e r b s t s klingende universalistische Stimmung in F i c h t e s Vorlesungen über "die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" hervor, die sich ausdrücklich gegen den Individualismus der eben beendeten Aufklärungsepoche richten [153]. Auch hier ist die "Gattung" "das einzige ..., was da wahrhaft existiert", "ein ewiger Strahl, der nicht in der Wahrheit, sondern nur in der irdischen Erscheinung sich in mehrere individuelle Strahlen zerteilt" [154].

1.2. Die Verwerfung der Individualität

Die schon hervorgehobene, dieses Denken charakterisierende enge Verknüpfung von Ethik und Metaphysik [155] führt auch hier dazu, daß sich der Universalismus dieser Metaphysik im Ethischen niederschlägt.

Wenn der Wille des Menschen in Wahrheit der Wille des Absoluten in ihm ist, so stellt sich durch die Tätigkeit der Individuen für die Gemeinschaft die Einheit der Vernunft wieder her. In der Vernunft, so hatte H e r b s t erklärt, "reißt sich der Mensch los vom ... Egoismus und gibt sein individuelles Leben der Gattung hin" [156]. Über F o l l e n s Geisteshaltung berichtet uns P a g e n s t e c h e r : "Die Bestimmung des Menschen war ihm Unterdrückung alles Egoismus, Abstreifung alles Sinnlich-Materiellen" [157]. Das Individuum soll hier den Zweck der Gattung als seinen Endzweck erkennen, soll "sich mit dem eigenen Leben

---

153) Vgl. hierzu bereits oben unter Ziffer I, 3, S. 26. über die Kritik der Aufklärung.

154) F i c h t e S.W. Bd. 7, S. 26, 188; vgl. Bd. 7, S. 23 ff. 55,

155) Vgl. o. die Bemerkung unter III, 2 auf Seite 38.

156) H e r b s t , S. 65; vgl. o. l.l., S. 44.

157) Carl Heinrich P a g e n s t e c h e r , Lebenserinnerungen. I. Teil. Als Student und Burschenschafter in Heidelberg von 1816 - 1819. Leipzig 1913, S. 87.

über das Interesse seiner Einzelheit erheben" (H e r b s t) [158]. "Alles Streben und Handeln", heißt es hierzu im Gießener Ehrenspiegel, "muß ... mittelbar oder unmittelbar auf das Heil der Menschheit abzwecken" [159].

Auch in F i c h t e s Denken kann alles vernünftige Leben nur darin bestehen, "daß die Person in der Gattung sich vergesse, ihr Leben an das Leben des Ganzen setze" [160]. Es ist danach das Kriterium der Sittlichkeit des Individuums, wenn es sich im Wege fortschreitender Selbsterkenntnis als "Glied der Gemeinde" [161] erscheint und indem es sich durchschaut, sich selbst aufhebt, um im göttlichen Willen aufzugehen [162]. Auch hier gilt also die unbedingte Verwerfung aller Individualität [163]. In dieser sittlichen Haltung vollzieht sich der Durchbruch des absoluten Geistes, stellt sich die Einheit der Gemeinde in der Erscheinung dar. Die damit gegebene Deutung des Menschen als eines Mittels der Verwirklichung des Absoluten verlangt unbedingte Hingabe des einzelnen an seine Bestimmung, den Willen Gottes in ihm [164] [165]. Solche Hingabe des einzelnen an ein höheres Ganzes predigt C a r o v é in seiner dritten Rede vor der Heidelberger Burschenschaft: "Wenn Ihr mit uns im A l l g e m e i n e n lebet, dann

---

158) H e r b s t , S. 120.

159) J. L. H a u p t , Beilage E, S. 310 - 311.

160) F i c h t e , S.W. Bd. 7, S. 35; vgl. 37, 225, 250.

161) F i c h t e s nachgelassene Werke, hrsg. von J. H. F i c h t e , 3 Bde. Bonn 1834/35, Bd. III., S. 70 f.

162) Vgl. H a r t m a n n , S. 105.

163) F i c h t e , S.W. Bd. VII., S. 38; vgl. M e t z g e r , S. 130.

164) Vgl. S t e i n b e c k , S. 205, 236.

165) Von diesem Standpunkt aus erklärt auch Ernst Moritz A r n d t ein Individuum müsse sich dem Allgemeinen aufopfern, "denn Ideal ist alles, wo der Mensch sich in dem Allgemeinen vergisset und zu einem innig mitfühlenden Teil der Welt und der Gottheit wird; Real ist alles, wo der Mensch das Ganze auf seine einzelne Nichtigkeit bezieht und Gott und die Welt zu seinen kleinen Zwecken erniedrigt." Ernst Moritz A r n d t , Geist der Zeit, Bd. 2 (1804). In: Ernst Moritz Arndts ausgewählte Werke in 16 Bänden. Hrsg. von Heinrich M e i s n e r und Robert G e e r d s , 10.Bd., S. 125.

hat sich unser kleiner Tempel [166] zum größeren des Vaterlandes[167], - zum größten der Wahrheit und der Liebe erweitert; ..." [168]. "Nur den, der sich nur sucht, der von sich selbst betrunken, das Herz verschließt, ... - er ist ein Fremdling in des Himmels Reichen!" [169].

1.3. Der Begriff der Idee als geistige Quelle des Lebens

Diese Motive der Sozialethik und der übersozialen Seite der Ethik, der Metaphysik, werden wiederum einheitlich zusammengefaßt im Begriff der Idee. Die Gattung ist die konkrete Gestalt für den Begriff des Ganzen. Dienst an der Gattung ist Dienst an der Idee [170]. "Die Ideen gehen ... auf das Leben der Gattung als solche". "Das Leben der Gattung ist ausgedrückt in den Ideen", sagt F i c h t e [171], was H e r b s t wiedergibt mit den Worten: "Das dem geistigen Leben Eigenthümliche ..., als Überzeugung im Menschengeist unmittelbar Begründete nennen wir Ideen, ... gleichsam das erste Eigenthum der menschlichen Vernunft" [172]. Danach ist vernunftgemäßes Leben das Leben im Dienst der Ideen und deren Verwirklichung auf Erden [173]. "Die höchste göttliche Idee, in welcher allein Leben und Fülle ist, die uns alles aus

---

166) Gemeint ist hier die Burschenschaft.

167) Der hier zugrunde liegende Gedanke des Vaterlandes als dem Ort, an dem die Aufopferung des einzelnen für die Menschheit sich erfüllen soll, wird in späterem Zusammenhang Darstellung finden.

168) Die Idee der Liebe als die der Hingabe zugrunde liegende sittliche Haltung wird an späterer Stelle näher zu erörtern sein.

169) C a r o v é , Zum Abschiede der Heidelberger Burschenschaft von mehreren Stiftern derselben im September 1817, in: C a r o v é , Drei Reden ..., S. 18, 19.

170) Vgl. M e t z g e r , S. 131; Gustav Adolf W a l z , Die Staatsidee des Rationalismus und der Romantik und die Staatsphilosophie Fichtes. Berlin-Grunewald 1928, S. 566, 568.

171) F i c h t e , S. W. 7, S. 37.

172) H e r b s t , S. 117.

173) Vgl. W a l z , S. 569.

einem ewigen Urquell alles Guten abzuleiten gebietet", ist für H e r b s t die geistige Quelle allen Lebens [174].

Entsprechend dem Gedanken der Tathandlung, wonach sich höhere Erkenntnis im tätigen Einsatz für die eigene Überzeugung bewähren muß [175], ist "aufopfernder Heldensinn für die ewigen Ideen der Menschheit das größte ..., was im Erdenleben zur Erscheinung kommen kann" (H e r b s t) [176]. Denn wie im sittlichen Willen des Menschen in Wahrheit der Wille des Absoluten wirkt [177], und in der Hingabe an die Gattung die Einheit der Vernunft in Erscheinung tritt, so bedeutet die tätige Hingabe an die Ideen des Wahren, Guten und Schönen das Heraustreten des absoluten Wesens Gottes.

1.4. Die Idee der Liebe

Die sittliche Haltung, die solcher Hingabe der individuellen Persönlichkeit an die Gattung, dem Sich-wiederfinden in einem größeren Ganzen zugrunde liegt, ist die Liebe in Form der Liebe zur Idee [178]. Wenn die Vielheit aller Einzelwesen nur verschiedenfarbige Strahlen aus dem ewig-Einen Licht des Absoluten sind, wenn es "der Geist des Ganzen (ist), der die einzelnen Erscheinungen bedingt" und "das Einzelne zum Ganzen verbindet" (H e r b s t) [179], dann muß diese metaphysische Herkunft in jedem solcher Schein- und Teilgeschöpfe die sehnsüchtige Liebe erwecken, im andern und im Ganzen sein wahres Selbst, "die Menschheit im Menschen" (H e r b s t) zu finden [180]. Daher erklärt H a s e den Tod für den Zweck der Menschheit als "die höchste Hingebung an das Gute, wie nur die Fülle unendlicher Liebe sie zu geben vermag" [181].

---

174) H e r b s t , S. 83.
175) Vgl. dazu oben unter Ziffer III.S. 34 - 42.
176) H e r b s t , S. 23.
177) Vgl. oben unter 1.1. und 1.2., S. 43 - 47.
178) Vgl. S t e i n b e c k , S. 236.
179) H e r b s t , S. 51.
180) H e r b s t , S. 65, vgl. o. unter 1.1., S. 44.
181) H a s e , S. 39.

C a r o v é hebt die damit sich vollziehende Überwindung des von der Sonderheit des Individuums ausgehenden utilitaristischen Denkens der Aufklärung [182] hervor indem er bemerkt, "daß, wenn in der Aufklärung der E i g e n n u t z oder die schlechte Einzelheit und Endlichkeit das Bewegende, Treibende, und die Gemeingültigkeit zum blosen Mittel herabgesetzt ist, in der entgegengesetzten Richtung vielmehr die L i e b e sich als das zum Grunde liegende, als das eigentliche Lebensprinzip zeigt, und die Einzelheit und Beschränktheit mehr nur in die Seite des Erkenntnisses fällt" [183] [184].

Die Liebe, "dies Band der Menschheit, der Erde und des Himmels", wie H a s e formuliert [185], wird hier verstanden als sehnsüchtiges Hinstreben zu Gott: "Des Lebens tiefstes Geheimnis ...", sagt H a s e , "ist die eine allmächtige Liebe, die das ganze Herz, das ganze Dasein ergreift, deren Seligkeit es ist, für das Wesen ihrer Sehnsucht zu sterben." Daher bezeichnet er das Opfer des eigenen Lebens für den Zweck der Menschheit als "die höchste Hingebung an das Gute, wie nur die Fülle unendlicher Liebe sie zu geben vermag" [186].

Wir haben bereits oben den Ansatz einer philosophischen Begründung der Liebe in der Natur des Menschen als Vernunftwesen erkannt [187]. H a r t m a n n definiert diese Liebe als das "Hin-

---

182) Vgl. oben I.3., S. 26 - 28.

183) C a r o v é, Über die Ermordung Kotzebues, S. 30.

184) Ebenso heißt es in seiner Wartburgrede, "daß nur in der Absonderung und Selbstheit so Qual wie Tod, und nur in der Liebe und der Allgemeinheit das Leben und die Seligkeit ist." C a r o v é , Wartburgrede, S. 15.

185) H a s e , S. 74.

186) H a s e , S. 39.

187) Vgl. oben Ziffer I., 1.1.2., S. 22 f.

streben auf Vereinigung" mit dem Gegenstand seiner Sehnsucht [188]. Nur die vorangegangene Erkenntnis seines eigenen wahren Wesens also und das hieraus entspringende Verlangen nach dem Ewiggültigen vermag solche Liebe zu begründen. "Die Liebe, die wahrhaftig Liebe sei, und nicht bloß vorübergehende Begehrlichkeit, haftet nie am Vergänglichen, sondern sie erwacht und entzündet sich, und ruht allein in dem Ewigen", so erklärt F i c h t e in der achten Rede seiner "Reden an die deutsche Nation" unter dem Thema Volk und Vaterlandsliebe [189]. H a s e greift dieses Motiv auf indem er ausführt: "Nicht mit der Begeisterung weniger Tage könnt ihr der Welt Heil bringen, darum muß eure Begeistrung nicht ein bloß gereiztes Gefühl sein, sondern vor der Vernunft gerechtfertigt, in den Verstand aufgenommen auf klaren ewigen Grundsätzen beruhn" [190].

Durch höhere Erkenntnis erzeugt kann diese liebende Sehnsucht nach dem Ewigen daher allein durch den Gedanken auf ihr wahres Objekt hingelenkt werden. In diesem Sinn spricht H e r b s t von der "höheren wissenschaftlich klaren Überzeugung, die den Verstand erhellt und das Herz erweitert in der Liebe und Begeisterung für ein frohes Thatenleben" [191]. Als die Wirkung eines allen Gemütern innewohnenden zentralen Wesens bedarf die Liebe zu ihrer Offenbarung der Erkenntnis unserer Einheit mit Gott. In der Liebe ist hiernach die Erhebung des Bewußtseins abgeschlossen und aufgegangen in die reine Transzendenz, sie ist "die unmittelbare Erscheinung und Offenbarung Gottes" (F i c h t e) [192], das Leben Gottes in uns, oder - wie H a s e formuliert - "der heilige Geist im Menschen" [193].

---

188) H a r t m a n n , S. 104, 105.

189) F i c h t e , S. W. 7, S. 383; vgl. 7, S. 348.

190) H a s e , S. 124.

191) H e r b s t , S. 123; über den hier angesprochenen inneren Zusammenhang von Denken und Tat vgl. o. zu Ziffer III, S. 34 - 42.

192) F i c h t e , 7, S. 304, 305.

193) H a s e , S. 124.

Nach allem sind es drei Komponenten, welche das Wesen sittlichen Handelns ausmachen, nämlich die Überzeugung gewordene Erkenntnis, welche Liebe erweckt und durch Begeisterung zur Tat getrieben wird [194].

2. Der geistige Individualitätsbegriff

2.1. Autonomie der Persönlichkeit

Gerade in der Gemeinschaftsstruktur aber, wie wir sie im Vorangehenden vorgefunden haben, wo das Individuum vollkommen aufgehen soll im Ganzen, in der Liebe zur Menschheit oder zur Idee, kommt nun die Individualität in einem neuen Sinn erst recht zur Geltung [195].

"Im Hingeben des Einzelnen an die Gesammtheit und der Bewahrung seiner Selbständigkeit dabei" (H a s e) [196] soll jeder "den individuellen Charakter seiner höheren Bestimmung", seine "ideale Individualität" ergreifen, wie F i c h t e sie gleichzeitig mit Schleiermacher und allen Romantikern auffasst: Individualität in diesem Sinn ist nicht die "persönlich sinnliche Existenz des Individuums", sondern diese Anschauung geht davon aus, "daß die Eine ewige Idee, in jedem besonderen Individuum, in welchem sie zum Leben durchdringt, sich durchaus in einer neuen vorher nie dagewesenen Gestalt zeige"; d.h. aber unabhängig von der sinnlichen Individualität, "sondern diese vernichtend, und rein aus sich bestimmend die ideale Individualität, oder ... die Originalität" [197].

---

194) Diese drei Elemente sollen, wie unten darzulegen sein wird, einzig im deutschen Charakter zusammenkommen.

195) Vgl. M e t z g e r , S. 130.

196) H a s e , S. 8.

197) F i c h t e , S. W. 7, S. 69; vgl. M e t z g e r , S. 131.

Dieser geistige Individualitätsbegriff, der uns im späteren Zusammenhang des Volksgeistgedankens noch beschäftigen wird, steht im Hintergrund, wenn H e r b s t über das "individuelle Leben" bemerkt, es solle sich äußern "im sittlichen Seyn und in eigenthümlicher Geistesbildung" [198]. Hier wird die Freiheit des individuellen Willens gegenüber der für alle gleichen Gesetzlichkeit konkret in einem "Spielraum des individuellen Ich" (H a r t m a n n) [199] innerhalb der Gemeinschaft: er muß über das allgemeine Gesetz hinaus ein eigentümliches Gesetz erfüllen. Daher fährt H e r b s t in seiner Betrachtung fort: "Das individuelle Leben ist das eigene Geistesleben, ... die gewonnene Lebensansicht, die eigene Überzeugung, mit der ich als selbständiges Glied in der Reihe handelnder Wesen stehe" [200].

Damit bleibt der verantwortliche Wille individuell; er fällt hierdurch nicht aus der Gemeinschaft heraus, sondern erfüllt seine eigentümliche Aufgabe innerhalb derselben, die sich mit der der anderen nicht deckt [201]. Die Gemeinschaft opfert also hiernach nicht die Persönlichkeit des einzelnen auf, sondern überhöht noch ihren Waltungsbereich.

2.2. Pflicht zur Selbsttätigkeit

Der Allgemeine Teil des Gießener Ehrenspiegels bemerkt zur Stellung des Individuums in der Gemeinschaft: "Jeder besondere Beruf, welchen der Mensch sich nach seiner Lage und Anlage erwählt, ist nur ein eigner Ausspruch seiner allgemeinen Bestimmung, die ihn auffordert, seine Menschlichkeit voll und rein auszubilden und auszuleben" [202]. Ebenso ermahnt H a s e sein Publikum, "selbst zu denken und einen selbständigen Charakter zu ge-

198) H e r b s t , S. 154
199) H a r t m a n n , S. 88
200) H e r b s t , S. 154
201) Vgl. H a r t m a n n , S. 88
202) J. L. H a u p t , Beilage E, S. 310

winnen für das bürgerliche Leben"; Charakter aber ist "die eigenthümliche Art, in welcher dieselben Kräfte zu demselben Zweck streben" [203]. In diesem Sinn versteht auch J a h n Erziehung als "Menschlichmachung durch Erregung eigener Selbstthätigkeit" [204].

Hiernach ist die Individualität unersetzlich; sie verpflichtet den einzelnen zu selbständigem Denken und eigener Charakterbildung, die er erst dann hat, "wenn die Entwicklung aller seiner Anlagen zur Bildung selbständigen Charakters gewonnen hat, wenn er das Wesen der Menschheit, die Vernunft [205], in einer bestimmten Weise entwickelt hat" [206]. Der Mensch wird hier als Person anerkannt, als eine Ganzheit, die ihre Eigentümlichkeit in sich zu verwirklichen und damit zu "werden" vermag, was sie - nach göttlichem Bilde geschaffen - "ist", durch deren leibliche Erscheinung und Zeitgebundenes Leben damit das Göttliche "hindurchtönt", wie es sich im ursprünglichen Sinne des Wortes persona andeutet [207]. Auch H e r b s t erkennt persönlichen Charakter "in dem eigenthümlichen Seyn, in der selbständigen sittlichen Kraft ..., sein ganzes Leben nach den Anforderungen der Vernunft in eigener selbständiger Einsicht zu ordnen" [208].

Vor dem Hintergrund der oben [209] erörterten Anschauung des Menschen als Teil eines höheren Ganzen ergibt der hier in Rede stehende Gedanke der Individualität das Bild eines in sich mannigfaltigen Systems, in dem jedes Glied Eigenart und Eigenwert hat, qualitative Individualität ist.

---

203) H a s e , S. 106, 34.

204) J a h n , S. 170.

205) Vgl. hierzu oben Ziffer IV, 1.1., S. 43 - 45.

206) H a s e , S. 127.

207) Vgl. hierzu Max Hildbert B o e h m , Das eigenständige Volk. Grundlegung der Elemente einer europäischen Völkersoziologie. Göttingen 1932, Neuausgabe Darmstadt 1964, S. 131.

208) H e r b s t , S. 64.

209) S. o. unter Ziffer 1, S. 43 - 51.

"... des Lebens Herrlichkeit ist das Viel- und Mannigfaltige", so umschreibt H a s e diesen Gedanken. "Wie nun jedes einzelne Leben mit eigenthümlichen Kräften und Neigungen geboren wird, mag es seine Fülle nur erreichen, wenn es diese eigenthümlich ausbildet jedes nach seiner Art und Weise." "Die Unendlichkeit des Lebens soll nicht in eine Form gedrängt werden, sondern sich frisch und frei entfalten" [210]. Der Jenenser Theologe L o h o l m aus Mecklenburg schreibt in einem Brief aus dem Jahre 1818: "Die unendliche Fülle des Geistes, die sich im Leben entfalten soll, kann sich nur entfalten in vielen und verschiedenen Weisen und Eigentümlichkeiten" [211]. C a r o v é zitiert in seinem Entwurf einer Burschenschaftsordnung eine Bemerkung des französischen Schriftstellers de V i l l i e r s zu diesem Gedanken: "Für das Reich der todten Natur und für den abstracten Raum schickt sich die geometrische Einförmigkeit ... Aber das Leben ist keine Abstraction; überall, wo es sich zeigt, hat es seine inneren Gesetze, seine organisierende Kraft, vermöge welcher das Wesen sich frey bilden und entwickeln können muß" [212].

---

210) H a s e , S. 34, 35.

211) Zitiert bei Paul W e n t z c k e , Ein Schüler Hegels aus der Frühzeit der Burschenschaft, in: QuD., Bd. 5, S. 93 - 132 , 103, - Bei diesem im Folgenden mehrfach anzuführenden Schreiben handelt es sich um die größtenteils wörtliche Übernahme einer Passage aus L u d e n s Vorlesung "über das Studium der vaterländischen Geschichte, (1808) , Jena 1811, Neuabdruck Gotha 1828, S. 7; vgl. K l u c k h o h n , Idee des Volkes, S. 167 f.

212) Charles François Dominique de V i l l i e r s , Blick auf die Universitäten im protestantischen Teutschlande. Marburg 1808, S. 11, angeführt bei C a r o v é , Entwurf, S. 19.

3. Die Wechselwirkung von Individuum und Gemeinschaft

Die Erfüllung der Pflicht zur Vervollkommnung seiner Persönlichkeit ist dem Individuum aber nach dieser Anschauung nicht als isoliertes Einzelwesen möglich, sondern nur in Wechselwirkung mit seiner Umgebung, mit den anderen.

3.1. Die Ansicht von der gesellschaftlichen Bedingtheit des Menschen

Wir haben oben [213] die Ethik der positiven Hingabe und Aufopferung des einzelnen für das Ganze zurückgeführt auf die Anschauung von der metaphysischen Struktur der Gemeinschaft. Hiernach erscheint das Einzelwesen nur als Teil des ihn umgebenden und zur Einheit eines geistigen Wesens zusammengeschlossenen Ganzen, dessen Angelegenheit der einzelne als eine Sache "seines eigenen erweiterten Selbst, das nur als Teil des Ganzen sich fühlt" erkennen soll, wie es in F i c h t e s Reden heißt [214]. L u d e n führt diesen Gedanken in seinen Vorlesungen aus: "Denn der Mensch, obgleich ein Ganzes für sich, ist ein Teil der Menschheit, aus dieser heraus, und dadurch innerlich verwandt und eins mit den Menschen. Daher sucht er auch äußerlich diese Einheit; er ist gesellig, und erstrebt die Gemeinschaft derer, denen er begegnet" [215]. Dieser gesellschaftliche Trieb des Menschen ruft nun das Handeln des Individuums für die anderen und damit eine Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Individuen hervor. Hiernach ist die Gemeinschaft Basis der menschlichen Persönlichkeit, und der Mensch kann nicht autonom, sondern nur innerhalb dieser Gemeinschaft und durch dieselbe sein menschliches Wesen zur Vollkommenheit entwickeln [216].

---

213) Vgl. oben Ziffer 1., S. 43 - 51.

214) F i c h t e , S. W. 7, S. 274. Dieses Motiv wird uns in späterem Zusammenhang bei Erörterung des Verhältnisses von Individuum und Volk und dem Gedanken der Identität von Person und Volk nocheinmal beschäftigen.

215) L u d e n , Über das Studium der vaterländischen Geschichte, S. 7; vgl. K l u c k h o h n , Idee des Volkes ..., S. 167.

216) Vgl. B a t s c h a , S. 51, 25.

3.2. Der Gedanke der sozialen Verantwortung des einzelnen

Diese gesellschaftliche Bedingtheit des Menschen weist ihn zugleich hin auf seine soziale Verantwortung: Der einzelne ist nicht autark; er bedarf zu seiner Vervollkommung der Mithilfe der anderen, für die er seinerseits verantwortlich ist. Daher ergeht an jeden das Gebot, die Menschheit "in sich selbst und in Andern zur sittlichen Freiheit zu erheben" (H a s e) [217], denn das Interesse des einzelnen fällt zusammen mit dem Interesse des Ganzen, dessen Teil er ist.

Das Schreiben des Jenenser Burschentages von 1818 [218] erklärt diesen "aus der ursprünglichen Beschaffenheit des menschlichen Geistes" abgeleiteten Gemeinschaftsbegriff als der "Idee einer allgemeinen Burschenschaft" zugrundeliegend und führt hierzu aus: "Betrachtet man den menschlichen Geist nach allen seinen Richtungen, so wird man leicht zugeben, daß die Idee der Gemeinschaft ... auf einer Anlage desselben beruht,... Die innerste Natur des Menschen verlangt Gemeinschaft ... Hilflos wird der Mensch geboren, der Geist liegt in ihm und die Möglichkeit der Entwicklung desselben ..., die Entfaltung desselben gewinnt er erst durch die Gemeinschaft, der er das Dasein verdankt. .... Die Gewalt der Gemeinschaft über den Einzelnen wird nie aufgehoben, wie sein Geist nie ganz vollendet wird. Jede neue Offenbarung ... ist bedingt durch die Gemeinschaft, denn sie ist ... eine Wirkung des Ganzen auf eine Anlage seines Geistes, die noch nicht zu seinem Bewußtsein gekommen war." Da sich der einzelnen daher durch Selbstbildung allein nicht vollenden könne, so heißt es dort weiter, trete er nach außen, um sich darzustellen, "und von nun an wirkt die Gemeinschaft auf ihn fort, er aber auf sich

---

217) H a s e , S. 30

218) Obwohl dieser Bericht erst nach Beendigung des Burschentages fertiggestellt wurde, und auch die Verfasser desselben nicht mit Sicherheit festzustellen sind, wird ihm dennoch für die Beurteilung des Wesens der Burschenschaft große Bedeutung beigelegt. Vgl. Georg H e e r , Die ältesten Urkunden zur Geschichte der allgemeinen deutschen Burschenschaft, in: QuD. Bd. 13, S. 61 - 132, S. 119 Anm. 1.

selbst und auf die Gemeinschaft, und zwar beides in und nebeneinander ... So ist hier also die lebendigste Wechselwirkung" [219]

Der hier zugrunde liegende romantische Begriff der Individualität ist, wie M u h s darlegt, kein in sich isoliertes Faktum, sondern bedarf zu seiner vollen Entfaltung der Wechselwirkung mit der Mannigfaltigkeit anderer Individuen, des Eingehens in den allgemeinen geistigen Zusammenhang, um von dort her Anregung und Förderung zu empfangen [220].

Wir begegnen diesem Gedanken einer "Symbiose der Individuen zur Gesamtindividualität des gesellschaftlichen Ganzen" (M u h s) [220] oder der aus dem Wesen des Menschen resultierenden Aufgabe, durch Wechselwirkung und gegenseitigen Einfluß die Vervollkommnung aller zu fördern, bei F i c h t e , der sagt: "Der Mensch ist bestimmt, in der Gesellschaft zu leben; er ist kein ganzer vollendeter Mensch und widerspricht sich selbst, wenn er isoliert lebt." "Gemeinschaftliche Vervollkommnung, Vervollkommnung seiner selbst durch die frei benutzte Einwirkung anderer auf uns: und Vervollkommnung anderer durch Rückwirkung auf sie, als auf freie Wesen, ist unsere Bestimmung in der Gesellschaft" [221].

Der Begriff dieser Wechselseitigkeit impliziert hiernach einen Gesellschaftsbegriff, der über die Vorstellung der Gesellschaft als einer bloßen Ansammlung isolierter, für sich seiender Einzelwesen hinausführt zum Begriff der gegenseitigen Verantwortung der Individuen [222]. "Mensch zu werden ist der Mensch bestimmt", heißt es bei J a h n, "und diesen Adel kann er nicht allein erringen.""So ist nun ewig umschlungen das Menschengeschlecht,

---

219) Rundschreiben des ersten Burschentages über Wesen und Zweck der Burschenschaft, bei: H e e r , S. 118 - 132, S. 122, 123.

220) Karl M u h s , Individualismus, Universalismus und Gemeinschaftsidee im Weltbild der Romantik, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, Bd. 104 (1944) S. 159-202,167.

221) F i c h t e , Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (1794), S. W. Bd. VI., S. 306, 310.

222) Vgl. B a t s c h a , S. 27.

vom ewigen Bande der Menschheit ... mit höherer Ahnung die Einheit ergreifend" [223].

Die durch wechselseitige Ergänzung sich vollziehende Bildung der Individualität findet aber, wie sich aus dem bisher zum Begriff der Gemeinschaft Ausgeführten ergibt, ihren letzten Wert nicht in sich selbst, sondern leitet ihn aus der Gemeinschaft ab. Persönlichkeitsbildung steht nicht im Dienst der individuellen Förderung, sondern dient dem höheren Anliegen der Gesamtheit, der Hingabe an das Leben der Gattung als einer überpersönlichen Berufung [224]. Das Erlebnis der Individualität bedeutet daher nicht nur eine Vertiefung des Seelenlebens des einzelnen, sondern zugleich eine Vertiefung des Wesens der Gemeinschaft [225].

Der hier sich darstellende Begriff der Wechselwirkung fließt, wie K l u c k h o h n ausführt, aus der Grundhaltung des romantischen Synthesestrebens, dem - H e g e l s dialektische Methode vorwegnehmenden - Gedanken der Fruchtbarkeit und Lebensnotwendigkeit des Gegensatzes, wie er in Adam M ü l l e r s "Lehre vom Gegensatz" zur Ausführung kommt: Danach besteht alles Leben und Schaffen seinem Wesen nach in der Wechselwirkung von Satz und Gegensatz, ihrer Trennung und Vereinigung in einem höheren Dritten, dem Antigegensatz. Diese "gegensätzische Identität", - so meint M ü l l e r - die höhere Vermittlung der schöpferischen Zweiheit kann allein organische Ganzheit, d.h. Einheit und Mannigfaltigkeit zugleich darstellen: "Die Einheit läßt sich nie anders als im Mannigfaltigen, die Mannigfaltigkeit nie anders als in

---

223) J a h n , S. 451, 454.

224) Vgl. hierzu oben Ziffer IV, 1. 43 - 48.

225) Vgl. K l u c k h o h n , Deutsche Romantik, S. 153.

der Einheit darstellen" [226].

So führt hier das romantische Streben nach Überwindung des Dualismus und Aufhebung vermeintlicher Antinomien im vorstehend erörterten Begriff der Wechselwirkung zu einer Lösung im Sinne der Identität von Einheit und Mannigfaltigkeit [227].

4. Die Idee der Gemeinschaft geistig autonomer Menschen

Die oben auseinandergelegte Anschauung von der geistigen Natur des Menschen geht, wie wir gesehen haben, von einer Humanitätsidee aus, für die das wahre menschliche Wesen darin besteht, die Wirksamkeit der göttlichen Vernunft in der Individualität des Menschen zur erkenntnismäßigen Offenbarung zu bringen [228]. Dabei sucht, so haben wir dargelegt, die hier zugrundeliegende F i c h t e sche Naturrechtstheorie das Urwesen des Menschen nicht in einem wiederherzustellenden idealen historischen Naturzustand, wie das die Voraussetzung bei R o u s s e a u war und dem allgemeinen Empfinden der Aufklärungszeit entsprach [229], sondern erkenntnistheoretisch als ein geistiges Erlebnis, das dem Menschen jederzeit zuteil werden kann, wenn er sich seiner selbst bewußt wird.

Der Gang dieser Ideengestaltung ist daher nicht retrospektiv orientiert, sondern in die Zukunft gerichtet auf ein kommendes

---

226) Adam M ü l l e r , Die Lehre vom Gegensatze, in: Ausgewählte Abhandlungen, hrsgb. von Jakob Baxa, 2. Aufl., Jena 1931, S. 213 - 281, 234; vgl. K l u c k h o h n , Deutsche Vergangenheit, S. 18, 19 sowie d e r s . , Persönlichkeit und Gemeinschaft, S. 63 ff.

227) Vgl. d e r s ., Persönlichkeit und Gemeinschaft, S. 2.

228) Vgl. u.a. oben zu Ziffer III. 1., S. 34 f.

229) Auf diese kulturpessimistische Anschauung geht auch - wie B o e h m anmerkt - das romantische Streben zurück, die ursprünglichen Wesenszüge des Volkes vor ihrer Veränderung durch die Zeit zu bewahren; vgl. hierzu unten in Kapitel 3, Ziffer II, 3.

Sozialleben unter den Menschen, das durch bewußtes Handeln, durch Streben nach Selbsttätigkeit, Befreiung von der Sinnlichkeit durch das Medium der Kultur herbeizuführen ist [230].

Dabei herrscht hier nicht die überall gleiche Vernunftwürde und Erfüllung des allgemeinen Gesetzes, sondern der soeben ausgeführte Gedanke der persönlichen und eigentümlichen Vollausbildung des Geistes zunächst in der Einzelpersönlichkeit und dann in der Gemeinschaft [231].

In diesem zur Verantwortung gegenüber der Gemeinschaft gesteigerten individuellen Freiheitserlebnis liegt der Kern des ideelldemokratischen Impulses bei F i c h t e : Im Unterschied zu unserer heutigen Auffassung sieht F i c h t e das Problem der emokratie unter rein begrifflich deduzierten Voraussetzungen. Ausgehend von der in jedem Menschen schaffenden Idee will F i c h t e den Idealbegriff der "einigen Ideenwelt" in die Wirklichkeit einführen indem dieser in jedem Menschen veranlagte Begriff im Wege der Erkenntnis zum Leben erweckt wird [232].

4.1. Die Gemeinschaft der Guten

In solcher Anschauung der Ideenwelt nun bildet sich eine Gemeinschaft geistig freier Menschen, welche die Realisierung der Idee in der Welt der Empirie darstellt [233].

---

230) Vgl. Ernst S c h e n k e l , Der demokratische Gedanke bei Fichte. Zürich, Leipzig und Stuttgart 1932. S. 76, 77.

231) Vgl. hierzu oben unter Ziffer 3.

232) Vgl. oben unter 1., wonach sich der sein "wahres Selbst" erkennende Mensch als Glied eines "höhern, ewigen Gemeinwesens" erfasst, S. 43; vgl. hierzu S c h e n k e l , S. 312, 82. - Über die sich aus diesem Begriff der Demokratie ergebenden Konsequenzen für die Anschauung über eine zeitgemäßeVerfassungsform vgl. unten.

233) Vgl. hierzu S c h e n k e l , S. 89 f.

Das die einzelnen Glieder solcher Gemeinschaft im Geistigen vereinigende Band ist fur F i c h t e die "freie Mitteilung der Wahrheit" [234]. In diesem Zusammenhang spricht H a s e von der "Gemeinschaft des Guten", d.h. hier der zu geistiger Freiheit erwachten. "Wie es ... eine Gemeinschaft aller Guten (gibt): also sind auch alle guten und freien Geister wie Freunde verbunden ..." Als solche "Bürger eines höhern, ewigen Gemeinwesens ...," sagt H a s e , "haben sich beßre Menschen stets angesehn" [235]. Mit steigendem Bewußtseinsgrad solcher zu geistiger Freiheit erwachten Menschen, die den erkenntnismäßigen Begriff dieser Gemeinde dazustellen vermögen, treten, wie H e r b s t sich ausdrückt, "die Linien der Geistergemeinschaft ... in bestimmteren und schärferen Umrissen hervor" [236].

4.2. Die Gemeinschaft der Gelehrten als empirische Form der Geistergemeinschaft

Diejenige empirische Gemeinschaft, die dieser anzustrebenden Vereinigung geistig freier Menschen am nächsten kommt, ist die "Gemeinschaft der Gelehrten, welche ihrem Zeitalter vorschreiten, ihre Lichtträger sein sollen"; denn sie setzt sich aus Individualitäten mit der höchsten zum jeweiligen Zeitpunkt möglichen geistigen Freiheit zusammen und ist daher am besten in der Lage, die Idee ins Leben einzuführen [237].

In dieser Gemeinschaft erscheint verwirklicht, was F i c h t e mit "Übereinstimmung aller zu derselben praktischen Überzeugung" [238] bezeichnet: Im Erkennen der einen Wahrheit, verbunden im Ringen um Geistesfreiheit finden diese geistigen Führer ihrer Zeit das Gleiche, das sie nach dieser Anschauung als Menschen geistigen

---

234) F i c h t e , S. W. 6, S. 146

235) H a s e , S. 26, 108

236) H e r b s t , S. 42, 43

237) J a h n , S. 77. Der Gelehrte, so bemerkt J a h n hierzu, "soll Menschenbildner zur Menschlichkeit sein, Gestalter und Nachschöpfer der unvollendeten Welt werden." J a h n , S. 77.

238) F i c h t e , S. W. 4, S. 236

Ursprung miteinander verbindet.

Ein solches Gemeinwesen geistig Freier, die zum Bewußtsein ihrer ideellen Gleichheit im eben dargestellten Sinn gekommen sind, wollte auch die Burschenschäft begründen, wie der zum Kreis der Gießener Schwarzen gehörende Christian S a r t o r i u s in seinem 1816/17 entstandenen Gedicht "Burschenleben" zum Ausdruck bringt, in dem es heißt:

"Ja, wir woll'n ein Reich uns schaffen
Für den Geist mit Geisterwaffen;
Gerne sey da Jeder Knecht,
Herrscht nur Glaube, Freiheit, Recht.

Über jede Schicksalsbeugung
Schwingt uns unsre Überzeugung
Diese macht uns alle gleich,
Stiftet unser freies Reich.
..." [239].

Es ist hiernach eine intellektuelle und soziale Aristokratie, welche die Menschheit zum Ziele führen, d.h. dem einzelnen die Möglichkeit vermitteln soll, Selbsttätigkeit zu üben und zum Guten an sich zu kommen [240].

4.3. Der moralische Begriff der Gleichheit

Die Einsicht in die einige Ideenwelt vermittelt den geistig Führenden den Begriff einer Gleichheit moralisch-erkenntnismäßiger Art, wie er im zweiten der oben wiedergegebenen Verse S a r t o r i u s ' gemeint ist, und dessen metaphysischer Hintergrund in dem Satz F i c h t e s liegt: "Alles, was Mensch ist, ist im Wesen Eins und gleich" [241]. Denn der apriorische Vernunftbegriff wohnt in allen Menschen gleichermaßen.

---

239) Abgedruckt bei Karl F o l l e n , Geschichte der christlich-teutschen Gießener Burschenschaft, in: Beiträge zur Geschichte der teutschen Sammtschulen seit dem Freiheitskriege 1813, Teutschland 1818, S. 53 ff., 54.

240) Vgl. Aira K e m i l ä i n e n , Auffassungen über die Sendung des deutschen Volkes um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts. Helsinki 1956, S. 113.

241) F i c h t e , S.W. Bd. 7, S. 188.

Wie der oben behandelte Begriff der Freiheit [242], so ist auch dieser Gleichheitsbegriff daher nicht im politischen Sinn zu verstehen, kein angeborener Menschenbesitz, sondern sittliche Aufgabe und Ziel einer geistigen Entwicklung, welche durch die geistigen Führer, die "Träger der Zeit" vorangetrieben wird [243].

4.4. Die Idee des Gottesreichs auf Erden

Das Endziel dieser entwicklungsmäßig anzustrebenden Gemeinschaft geistig und sittlich autonomer Menschen ist die Verwirklichung des Vernunftreiches oder des Reiches Gottes [244] auf Erden, d.h. eines chiliastischen Endzustandes, den H a s e mit den Worten umschreibt: "Ich bin oft versunken in den großen Gedanken, wenn die Menschen alle vernunftgemäß lebend, nach dem hohen Zwecke ihres Daseins jeder auf seine Art und Weise einträchtig und liebreich unter einander rängen, wenn das Reich Gottes bei uns wäre" [245].

H a s e gebraucht hier das Bild des "liebenden Wettkampfes", dem wir in F i c h t e s Beschreibung einer ideell-demokratischen Verfassung in seiner Schrift "Deducierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt" (1807) begegnen, in welcher Einrichtung alle selbständig um denselben Preis kämpfen sollen; "aber ihr Wettkampf ist notwendig redlich, und keiner kann den errungenen Sieg erkennen oder schmälern, ohne sich selbst der allen gemeinschaftlichen Ausbeute des Sieges zu berauben. Ihr Wettkampf ist liebend" [246].

---

242) Vgl. oben zu Ziffer II, S.30 - 34.

243) H e r b s t , S. 152. - Der in diesem Entwicklungsgedanken enthaltene dynamische Fortschrittsaspekt kam hier schon in früherem Zusammenhang mit der Erörterung des Gedankens der Einheit von Theorie und Praxis zur Sprache - vgl. Ziffer III, 3, S.41 f. und wird insbesondere auch bei der unten zu behandelnden geschichtsphilosophischen Anschauung der Burschenschaft wichtig werden.

244) Über die Gleichstellung beider Begriffe vgl. oben Ziffer I, 2 S. 25 f.

245) H a s e , S. 26.

246) Vgl. hierzu S c h e n k e l , S. 252; F i c h t e , S. W. Bd. 7, S. 202.

Der Gedanke des Gottesreiches stellt die Vollendung des Sinnes und der Bestimmung menschlicher Existenz in einem Zukunftsbild dar, das H a s e nicht etwa als einen unerreichbaren Grenzpunkt, sondern als erreichbares Ziel in Aussicht stellt, eine "Forderung der Vernunft, deren Erfüllung möglich, ja nothwendig ist." "Stetes Fortschreiten des Menschengeschlechts zu höherer Selbständigkeit und Freiheit ist ... eine ewige Forderung der Vernunft, deren Erfüllung zwar keiner Zeit unterworfen ist, aber doch notwendig einmal kommen muß" [247]. Die Erfüllung also ist das am Ende des fortschreitenden Läuterungsprozesses der Menschheit im Zustand der Vollkommenheit aller Menschen erscheinende Reich der Vernunft.

Hier klingt F i c h t e s "aktivistisches Pathos der Tätigkeit" (M e t z g e r) an, das mit seinem Verlangen nach ständiger Höherentwicklung zur Freiheit bereits der Individualethik ihr Gepräge gegeben hat [248] und sich nun in der Vision von der Errichtung des Gottesreiches auf Erden offenbart. Daher gilt, was M e t z g e r in Bezug auf F i c h t e ausführt: "Was hier vorschwebt, ist im Grunde die alte Lehre des Platonismus vom Heilsweg der Seele, deren Bestimmung es ist, alles Endliche, Äußerliche, ihrem Urwesen Fremde von sich abzustreifen, um sich in kontinuierlicher Ausweitung und Aufhöhung zu einem Endzustande absoluter Freiheit, Reinheit, Geistigkeit, zur Selbstwerdung und damit zur Gottwerdung durchzuringen" [249]. F i c h t e selbst bemerkt dazu in seinen "Reden an die deutsche Nation": "Der natürliche ... Trieb des Menschen ist der, den Himmel schon auf dieser Erde zu finden, und ewig Dauerndes zu verflößen in sein irdisches Tagewerk; das Unvergängliche im Zeitlichen selbst zu pflanzen ..." [250].

---

247) H a s e , S. 26, 31 .

248) Vgl. o. unter Ziffer I. und II., die Forderung, "frei zu werden in fortgesetzter Tätigkeit und Ausbildung der Vernunft", vgl. II, 3 und III, 1., S. 33 und 35 Anm. 116.

249) M e t z g e r , S. 116 .

250) F i c h t e , S. W. 7, S. 379 .

Dieser F i c h t e 'sche Tenor einer Verkündung der Diesseitigkeit aller Kultur klingt auch aus den Erklärungen H e r b s t s, der "im Endlichen das Unendliche zu fassen" sucht und von einer Zukunft spricht, "wo die Vernunft in ihre Rechte tritt ... Es wird dann das Reich Gottes mit seinem himmlischen Frieden die Erde verschönern," so fährt er fort, "das Reich der Tugend und des heiligen Rechts, und Liebe, Friede und Gerechtigkeit wird in unseren Häusern wohnen." Des Menschen "zeitliches Dasein spielt ins Unendliche." "Die Menschheit soll als das Reich Gottes auf Erden erscheinen" [251].

V. Zusammenfassung
Der Einfluß zeitgenössischer Geistesströmungen auf Ethik und Weltanschauung der Burschenschafter

Das in der bisherigen Abhandlung sich darstellende System einer Welt- und Wertanschauung bringt die Tendenzen jener Zeit, Rationalismus und Romantik, Individualismus und Universalismus gleichermaßen zur Geltung. Es spiegelt sich hier wieder, daß jener Zeitabschnitt ein Übergangsstadium, eine Revolution der ganzen logischen, metaphysischen und ethischen Orientierung ist [252], was sich - wie später noch darzustellen sein wird - ausdrückt in dem Bewußtsein der Zeitgenossen, am Beginn eines neuen, goldenen Zeitalters zu stehen.

1. Die Unterscheidung von Vernunft und Verstand

Wenn hier die Rede ist von einer Freiheit und Gleichheit aller Menschen als Bürger des Reichs der Vernunft [253], so bestehen diese Begriffe ohne empirischen Erfahrungsgehalt aufgrund rein logischer, d.h. rationalistischer Deduktion, aus der für die

---

251) H e r b s t , S. 23, 29, 58.
252) Vgl. M e t z g e r , S. III.
253) Vgl. oben Ziffer IV, 4, S. 59 - 63.

konkrete Wirklichkeit das Postulat entwickelt wird, daß das vom Menschen idealiter getragene Sittengesetz Realgrund seines Handelns werden solle [254].

Der Glaube an die unverbrüchliche Herrschaft der Vernunft, die Forderung, daß Vernunft immer reiner und bewußter herrschen solle, ist zunächst rationalistischer und individualistischer Herkunft, wendet sich universal an den Menschen als solchen bzw. die Menschheit insgesamt [255]. Aber es handelt sich hier bereits um einen höheren Rationalismus nicht des "Verstandes" sondern der "Vernunft", welche nicht bloßer Allgemeinbegriff ist, sondern zur Substanz hypostasiert erscheint [256].

Diese Trennung von Verstand und Vernunft ist die Leistung K a n t s der in seiner "Kritik der reinen Vernunft" (1781) der auf Verstand und Erfahrung als Erkenntnismittel beruhenden Weltanschauung der Aufklärung erkenntnistheoretisch den Boden entzog. Hiernach stellt sich der Verstand als das bloße logische Denkvermögen dar, das die Begriffe des Wirklichen erfaßt und die empirische Erkenntnis ordnet. Vernunft dagegen vermittelt dem Menschen das Erfassen des Absoluten, Unbedingten, die Welt des Übersinnlichen, Geistigen. Sie ist "das Vermögen der Ideen", "das höchste Vermögen des Menschen" (C a r o v é) [257], das ihm das Reich der Freiheit erschließt, in welchem der Mensch sich seine Welt bildet nach den Gesetzen seines eigenen Wesens, das Reich der praktischen Vernunft, der Sittlichkeit.

Ernst Moritz A r n d t sieht die Unterscheidung von Vernunft und Verstand im Zusammenhang mit der Doppelnatur des Menschen: "Der Verstand ist gleichsam die kleine, die Vernunft die große

---

254) Vgl. oben zu Ziffer I. S. 20 - 29.

255) Vgl. Otto V o s s l e r , Der Nationalgedanke von Rousseau bis Ranke, München und Berlin 1937, S. 91.

256) Vgl. hierzu oben Ziffer IV, 1.1. , S. 43 - 45.

257) C a r o v é , Drei Reden, S. 3, 19.

Seele des Menschen; der Verstand ist des Menschen Vermittler mit der Erde und ihren Geistern, die Vernunft ist die Vermittlerin des Menschen mit dem Himmel und seinen Geistern" [258].

Ähnlich charakterisiert C a r o v é in seinem Entwurf einer Burschenschaftsordnung Vernunft als das menschliche Vermögen, in den Einzelheiten und Gegensätzen, auf deren Feststellung sich der bloße Verstand beschränke, die höhere Einheit zu erkennen, in der sie verbunden und aufgehoben seien. Der alles in Gegensätze scheidende Verstand allein sei "der Tod der wahren Wissenschaft"; ebenso tödtet er das Leben", fährt C a r o v é fort, wenn er als das einzig Bestimmende in demselben angenommen wird ..." "Die Vernunft aber, die in jedem der Theile, welche der Verstand sich einander entgegensetzt, auch den Entgegengesetzten erkennt, und den Übergang von einem zum andern auffindet [259], ... kann auch allein nur das Leben in seiner Wahrheit erkennen, und die zerstreuten Elemente zu einer lebendigen Wirklichkeit begeistern" [260].

2. Individualität und Gemeinschaft

Unter solcher Betrachtungsweise kann auch der einzelne Mensch nicht mehr quantitativ, atomistisch, als sich selbst genügender, isolierter und autonomer Finder und Träger der Vernunft erscheinen. Seine Sonderheit ist überwunden, die Individualität geht auf in der Gattung, setzt ihr Leben an das Leben des Ganzen [261].

Dennoch ist, wie wir ausgeführt haben, diese Hingabe des einzelnen geprägt durch die in einem neuen Sinne verstandene Besonder-

---

258) A r n d t , Geist der Zeit II, ausgewählte Werke X. S. 145, Vgl. K e m i l ä i n e n , S. 190.

259) Vgl. hierzu Adam M ü l l e r s Lehre vom Gegensatz und den Begriff der "gegensätzischen Identität", oben Ziffer IV, 3.2. S. 58 f.

260) C a r o v é , Entwurf, S. 46 f.

261) Vgl. W a l z , S. 571; V o s s l e r , S. 22, 153; M e t z g e r 130, 131.

heit und Eigentümlichkeit der Individualität [262]. Diese Lebenshaltung überwindet die von F i c h t e noch 1798 in bewußtem Anschluß an K a n t vertretene Maxime, "wir sollten alle gleich handeln" [263], zugunsten der "idealen Individualität", die jeder einzelne innerhalb des Vernunftganzen ergreifen und entfalten soll.

Unter dem Einfluß des romantischen Denkens stehend kann dieser Einsatz der Persönlichkeit für die Sache, das Hinstreben auf Vereinigung mit dem Ganzen, nicht mehr unter die rationalistischen Begriffe "Pflicht" und "Gesetz" subsumiert werden. An deren Stelle tritt als neues, höheres Ethos die Liebe und wertlogisch die Idee als Grundthema der Ethik. So erscheint hier auf der einen Seite ein romantischer Individualismus als ein Weltgefühl, dessen ethische Konsequenzen, wie M e t z g e r anmerkt, neben anderen auch S c h l e i e r m a c h e r in seinen "Monologen" zieht, indem er es zur Sittlichkeit nicht genügen läßt, sich durch Gesetz und Pflicht, gleichmäßiges Handeln und Gerechtigkeit zum Allgemein-Menschlichen zu erheben; vielmehr soll der Mensch über diese Gleichheit der Pflicht und Vernunft hinaus zu einer "höheren Eigenart der Bildung" kommen, weshalb S c h l e i e r m a c h e r fordert, "daß jeder Mensch auf eigene Art die Menschheit darstellen soll, in ... eigener Mischung ihrer Elemente ..." [264].

Wir finden dieses Ineinander und Nebeneinander von Grundzügen des Idealismus einerseits und der - wesentlich von H e r d e r vermittelten - Achtung vor der organischen Mannigfaltigkeit und Fülle irdischer Erscheinungen [265] u.a. etwa auch in H u m b o l d t s Auffassung über die Vervollkommnung des Menschen, wonach jedes Individuum nach Verwirklichung der ihm eigenen individuellen Idee und Idealität streben müsse [266].

---

262) Vgl. oben zu Ziffer IV, 2, S.51 - 54.

263) F i c h t e , S. W. 4, S. 233; vgl. M e t z g e r , S.131.

264) Vgl. bei M e t z g e r , S. 211.

265) Vgl. oben Ziffer IV, 2.2. ibs. S. 53 f.

266) Vgl. Wilhelm von H u m b o l d t , Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen (1792). Gesammelte Schriften (GS), hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften Bd. I, Berlin 1903.

3. Individualismus und Universalismus

Neben dem Verlangen zu höchster Selbstentfaltung des Individuums steht als anderes ebenfalls romantisch beeinflusstes Element ein Universalismus der Selbstverneinung des individuellen Lebens in der Hingabe an die überindividuelle Totalität der Gattung, die Sehnsucht nach Ergänzung der Individuen durch einander und ihrer Erhebung in eine höhere Lebensgemeinschaft.

Dieser Universalismus, so hebt M e t z g e r hervor, bildet auch den Wesenskern der "Reden" S c h l e i e r m a c h e r s und kommt in seinen "Monologen" zu ethischer Ausgestaltung, wo er das Bild einer kommenden "wahren Geistergemeinschaft", eines "Reiches der Bildung und der Sittlichkeit" entwirft, deren konstitutives Band auch für ihn das "heilige Gefühl" der "Liebe" und der "Freundschaft" ist, diese "Anziehungskraft der geistigen Welt", die auch hier eben durch die Verschmelzung aller Lebendigen die Entfaltung der Individualität befördert [267].

4. Rationalismus und Romantik

In diese Wechselwirkung von Individualismus und Universalismus hinein spielt ein Nebeneinander rationalistischer und romantischer Elemente:

In der durch die Aufklärung bedingten rationalistischen Begriffssprache F i c h t e s wird das wahre Wesen des Menschen in der erkenntnismäßigen Offenbarung der Wirksamkeit göttlicher Vernunft erkannt. Das gleiche gilt für den Ansatz der Charakterisierung des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft: Auch hier wird die romantische Metaphysik mit ihrem Hymnus an die Menschengattung als Ganzes und ihrem Ausdruck, der Idee, mit termini rationaler Herkunft dargestellt.

---

267) Vgl. M e t z g e r , S. 211 f.

Rationalistisch ist schließlich auch die Idee des Vernunftreiches bzw. das in der "Gemeinschaft der Guten" anzustrebende Ideal menschlicher Gesellschaft sofern sie als eine "Forderung der Vernunft" [268] mit ideeller Notwendigkeit aus dem geistigen Wesen des autonomen Menschen abgeleitet werden [269].

5. Der Gedanke der Identität

Gleichzeitig aber erscheint die Idee des Gottesreiches auf Erden als eine Lösung im Sinne des Identitätsdenkens, d.h. der Überwindung des Dualismus von Vernunft und Wirklichkeit, Idealem und Realem durch die Identifizierung beider Sphären.

Wir begegnen diesem Motiv der Immanenz bereits oben in der Vorstellung vom "doppelten Bürgertum" des Menschen, der die ihm angelegte "Vereinigung des Himmlischen und Irdischen, des Ewigen und Vergänglichen" bewußt machen und verwirklichen soll [270]. Der Mensch erscheint hiernach als eine unsterbliche Individualität, einer höheren Ordnung angehörend, die er während seines irdischen Lebens in dieser Welt in Zeit und Raum immer mehr verwirklichen soll, wodurch die Scheidung des Geistigen und Sinnlichen fortschreitend aufgehoben wird.

In diesem Paradoxon einer diesseitigen Transzendenz, in der "das irdische Leben ... (als) Träger und Bedingung des Ewigen und Göttlichen" erkannt wird [271], sind Sein und Sollen nicht mehr essentiell unterschieden, sondern - wie bei Darstellung des Geschichtsbildes näher zu zeigen sein wird - Stufen einer Entwicklungsreihe, die zur Synthese von Idee und Erscheinung führt [272]. Hier erscheint als Einzellösung, was für H e g e l Gegenstand der umfassenden Erkenntnis ist, daß die Vernunft in der Wirklichkeit zu finden sei [273].

---

268) Vgl. oben IV, 4.4., S. 64, Anm. 247.
269) Vgl. V o s s l e r , S. 100; S c h e n k e l , S. 102, 260.
270) Vgl. oben Ziffer I, 4., S. 28 Anm. 75; H a s e , S. 47.
271) Vgl. oben aaO.; H a s e , S. 30.
272) Vgl. W a l z , S. 592 f.; M e t z g e r , S. 112.
273) Vgl. hierzu V o s s l e r , S. 158 ff.

Wir werden dem Problem der Immanenz in späterem Zusammenhang mit der Behandlung der Anschauung von der Stellung des Menschen in der Geschichte sowie bei Erörterung der Idee des Volksgeistes erneut begegnen und hierin die besonders von den Romantikern verfolgte Tendenz erkennen, die in der Sehnsucht nach der Unendlichkeit mit dem Diesseits zugleich das Jenseitige umfassen will [274].

274) Vgl. K l u c k h o h n , Deutsche Romantik, S. 27.

ZWEITES KAPITEL

Die Anschauung der Burschenschaft über den Begriff des deutschen Volkes

Das ungetrennte Nebeneinander von rationalistischen Motiven und Elementen der Romantik, wie wir es für das Gebiet der Sozialphilosophie und Sozialethik aufgezeigt haben, findet sich wieder in der hier zu untersuchenden Anschauung über den Volksgedanken. Dieser Volksbegriff sucht seine Rechtfertigung in dem oben dargestellten weltanschaulichen und ethischen System; er versucht, seinen Inhalt und seine Herleitung den hier erörterten Kategorien und Gedankengängen zu entnehmen, und ist daher - wie einleitend schon hervorgehoben - nur vor dem Hintergrund des bisher Gesagten zu erfassen.

Zwar scheint in dem dargestellten idealistischen Denksystem neben dem natur-rechtlichen Begriff der Gemeine und ihrer empirischen Darstellung etwa in der Gemeinschaft der Gelehrten, der Gemeinschaft "aller Guten" [275] kein Bedürfnis und auch kein Raum für den Gemeinschaftsbegriff des Volkes zu sein; dennoch bekommt er über den Begriff der Individualität auf dem dargestellten Fundament verschiedenartiger und teilweise miteinander streitender Motive innerhalb des Prozesses der Vervollkommnung des Menschen und der Menschheit eine Stellung und Rolle zugewiesen. Er wird zwischen den Einzelwesen und ihrer metaphysischen Verbindung in der Geisterwelt als neuer Begriff eingeschoben, der beide Elemente - Individualität und Universalität der Geisterwelt - zur Vereinigung und Erscheinung bringen soll [276].

I. Das Geschichtsbild

Eine Orientierung des einzelnen an der Idee der Nation als verpflichtende Gemeinschaftsform setzt bei diesem eine Anschauung über die Stellung des Individuums in Gesellschaft und Geschichte

---

275) Vgl. oben Kapitel 1, Ziffer IV, 4, S.59 - 65.
276) Vgl. M e t z g e r , S. 188; S t e i n b e c k , S. 278.

voraus [277]. Diese Erkenntnis liegt auch der einleitend wiedergegebenen Bemerkung H a s e s zugrunde [278].

Wir haben in den bisherigen Abschnitten versucht, die Kategorien darzustellen, welche das Verhältnis des einzelnen zur Gesellschaft definieren. Seine Position in der Geschichte soll in der nachfolgenden Erläuterung des Geschichtsbildes der Burschenschafter beschrieben werden. Wir kommen auf diesem Wege zu den Aussagen, welche die Geltung des Volksgedankens einsichtig machen und seine Verbindlichkeit für den einzelnen begründen.

Denn als ein Versuch bewußter Sinngebung alles menschlichen Geschehens übt die Geschichtsphilosophie als mobilisierende Kraft notwendig entscheidenden Einfluß auf das Denken über die Gesellschaft, d.h. auf die Bildung sozial wirksamer Ideen, deren Geltung auf diesem Wege ermöglicht wird [279]. So wirkt, wie L e m b e r g hervorhebt, das Geschichtsbild insbesondere in Phasen erwachenden Volksbewußtseins als integrierender Faktor auf die sich konstituierende nationale Gesellschaft indem es ihr eine Rolle in der Welt zuerkennt und durch einen Katalog historischer Leistungen die nötige Selbstbestätigung gibt.

Dabei ist auch ein Geschichtsbild, das, als Heilslehre entworfen, in einer eschatologischen Vision mündend, vom Anfang der Weltgeschichte bis zu deren Ende führt, dieser Rolle als Integrationsfaktor nicht enthoben. Insoweit treten sich die Völker als Vertreter bestimmter Prinzipien gegenüber, wobei das eigene Volk das nach der Wertetafel der Epoche sittlich gute Prinzip, das gegnerische Volk dagegen das entgegengesetzte böse Prinzip vertritt [280]. Wir haben die für die vorliegende Untersuchung aktuelle Konfrontation solcher Prinzipien mit der oben

277) Vgl. Z i e g l e r , S. 139.

278) Vgl. oben Einleitung III.,2, S. 18, Anm. 36.

279) Vgl. Z i e g l e r , S. 154.

280) Vgl. hierzu L e m b e r g , Bd. I, S. 13, Bd. II, Soziologie und politische Pädagogik, Stuttgart 1964, S. 45 - 47, 69 - 73.

getanen Erwähnung des deutsch-französischen Gegensatzes bereits angedeutet [281]. Diese Gegnerschaft wird uns als wesentliches Integrationselement des hier zu untersuchenden Volksbewußtseins an späterer Stelle näher beschäftigen [282].

Im Folgenden wird zunächst darzustellen sein, wie in der Gedankenwelt der Burschenschaft das d e u t s c h e Volk aus der idealistischen Geschichtsphilosophie seine Rolle als Träger der Vernunftidee herleitet und damit seine Stellung in der Weltgeschichte definiert.

1. Geschichte als Entwicklung des menschlichen Geistes

Denn es die irdische Bestimmung des Menschen ist, die Menschheit "zur sittlichen Freiheit zu erheben, auf daß sie ihrer Idee nahe, und das Reich Gottes zu uns komme," [283] so begegnen sich in diesem Gedanken der Selbstbefreiung des Menschen zur Vernunft Ethik und Metaphysik, gleichzeitig aber stehen beide in enger Beziehung zur Geschichte, denn die Einführung der Idee ins Leben vollzieht sich in der Zeit.

Wie die Bestimmung des Menschen und zugleich die Bestimmung der Gattung das Streben nach dem absoluten Vernunftzweck als letztes Ziel ist, so ist auch die Geschichte unter diesem Gesichtspunkt notwendig ein Aufstieg, eine Höherentwicklung, in der sich die Qualität der wahren Menschennatur, die Vernunft, fortschreitend entfaltet. Daher erklärt C a r o v é unter dem Blickwinkel dieser auf einem einmaligen Schöpfungsplan Gottes basierenden idealistischen Geschichtsphilosophie, "daß die ganze Menschengeschichte

---

281) s. oben 1. Kapitel I, 3, S. 27.

282) Vgl. ibs. 3. Kapitel I, 3.3.

283) H a s e , S. 30, vgl. 1. Kapitel IV, 4.4.,S. 63 - 65.

nur als eine immer fortschreitende Entwicklung der Vernunft begriffen werden kann ...", "und hiermit als Erhebung des Menschengeistes ...," "die freie Darstellung der selbstbewußten Vernunft" [284]. Vor demselben Hintergrund verkündet H e r b s t: "Es wird eine Zeit kommen, wo der Geist der Geschichte versöhnt ist mit der Macht der Verhältnisse, und eine neue Blüthe in der Geschichte der Menschheit sich entfaltet ..." . Dies ist der Punkt, an dem sich die beiden oben aufgezeigten Wege zum Fortschritt - der philosophische und der gesellschaftliche - zusammenfinden in der Versöhnung des Geistes mit den "Verhältnissen" [285]. "Nur vom Reich der Ideen her" so erklärt H e r b s t weiter, beseelt "Licht und Leben die Wirklichkeit", daher geben "Ideen ... die geistigen Bewegungen in der Geschichte der Menschheit." "Wir beurtheilen nämlich die Geschichte der Menschheit gemäß den Ideen des Wahren, Schönen und Guten aus dem höchsten Standpunkt dieser Beurtheilung" [286].

August Wilhelm S c h l e g e l fasst diesen Geschichtsbegriff in seinen "Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst" (1812) mit den Worten zusammen: "Alle Geschichte ist Bildungsgeschichte der Menschheit und zu dem, was für sie Zwecke an sich ist, dem Sittlich-Guten, dem Wahren und Schönen" [287]. Für Friedrich S c h l e g e l ist Gegenstand der Geschichte "menschliche Bildung, oder der Kampf der Freiheit und Natur" [288], "Bildung ist der eigentliche Inhalt jedes menschlichen Lebens und der wahre Gegenstand der höhern Geschichte, welche in dem Veränderlichen

---

284) C a r o v é , Vortrag bei Eröffnung, in: Drei Reden, S. 7; d e r s. Ermordnung Kotzebues, S. 29; d e r s., Entwurf, S. 55.

285) Vgl. zu diesem Gedanken oben 1. Kapitel, III, 3, S. 41 f.

286) H e r b s t , S. 29, 123, 119 -120.

287) August Wilhelm S c h l e g e l , Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst. (Berliner Vorlesungen) Hrsg. v. Minor, 3 Bde., Heilbronn 1884, Bd. I, S. 13.

288) Zu diesem Dualismus vgl. oben 1. Kapitel I. 1., S. 20 - 25, I.4., S. 28 f.

das Notwendige aufsucht"[289]. Der oben aufgezeigte Dualismus von Natur und Geist [290] soll hier in der fortschreitenden Entwicklung des Menschengeschlechts überwunden werden. Daher meint Friedrich S c h l e g e l , daß Willkür und Regellosigkeit in der Geschichte, "diesem Gebilde der freien Notwendigkeit und der notwendigen Freiheit", keinen Raum habe [291]. Danach ist die Geschichte der Menschheit die Geschichte des Krieges "der Menschheit und des Schicksals" [292]. Das Schicksal ist die Natur außer und in dem Menschen; denn die Menschheit ist für S c h l e g e l "eine zwitterhafte Spielart, eine zweideutige Mischung der Gottheit und der Tierheit" [293]. Der Gang der Geschichte stellt sich hiernach dar als eine Erlösung der Gottheit aus den Banden der Tierheit: Bildung ist Entwicklung der Freiheit [294], d.h. aber eine Befreiung der Freiheit [295].

Auch S c h i l l e r erkennt in der Menschheitsgeschichte ein teleologisches Prinzip, wonach sich die Menschheit durch verschiedene Perioden auf einen idealen moralischen Endzustand hin entwickelt [296].

---

289) Fr. S c h l e g e l: Seine prosaischen Jugendschriften (1794 - 1804). Hrsg. v. M i n o r. 2 Bde. Wien 1882, Bd. I, S. 96

290) Vgl. oben 1. Kapitel Ziffer I, 1, S. 20 - 25.

291) Fr. S c h l e g e l , Athenäische Fragmente, Jugenschriften, M i n o r , Bd. 2, S. 227; vgl. K l u c k h o h n , Deutsche Vergangenheit und deutscher Staat. Leipzig 1935, S. 28; Kurt B o r r i e s , Die Romantik und die Geschichte. Studien zur romantischen Lebensform. Berlin 1925, S. 108. - Über das hier angesprochene Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit vgl. oben 1. Kapitel, Ziffer II, 1. S.30 - 32.

292) Jugendschriften, Minor Bd. 1, S. 96.

293) Über die Anschauung der Doppelnatur des Menschen vgl. oben 1. Kapitel, I, 1.1., S. 20 - 23.

294) Vgl. diesen Ausdruck in Ath.Frgmt., S. 227.

295) Über die Auffassung der Freiheit als "Befreiung" vgl. oben 1. Kapitel Ziffer II, 3, S. 33 f.

296) Vgl. S c h i l l e r: Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? in: Sämtliche Werke. XIII. Historische Schriften I., S. 9 . 24.

Diese Geschichtsschau kommt auch zum Ausdruck in einem von Arnold R u g e überlieferten Gespräch zwischen diesem und R i e m a n n [297]. Beide wenden sich dort gegen S c h e l l i n gs Philosophie der Mythologie und Offenbarung, die das Urwesen des Menschen nicht, wie die F i c h t e 'sche Ideengestaltung, in die Zukunft gerichtet, sondern rückwärts orientiert in den ältesten Urkunden der Menschheit finden will und daher die philosophische Wahrheit nicht auf dem Wege fortschreitender Erkenntnis, sondern jenseits von Denken und Wissen in der Offenbarung sucht. Dazu bemerkt R i e m a n n, daß er S c h e l l i n g, "der die Kultur des Menschengeschlechts geradezu herumdrehen und alle Gedankenentwicklung leugnen will, nicht für einen Philosophen, sondern für einen entschiedenen Gegner aller Philosophie und für einen ärgern Feind des Menschengeschlechts und seiner Entwicklung zum Denken und zur bürgerlichen Freiheit erkläre, als den Pabst in Rom; denn er sucht den Geist an seiner Wurzel zu vergiften und im Prinzip zu verdrehn!" Auch R u g e bemerkt hier, er fordere von einem Philosophen, "daß er die Welt aus dem Gedanken und nicht aus den 'Urkunden der Pätaken und Kabiren' erkläre" [298].

Ebenso wie L u d e n in der Geschichte die Offenbarung des Absoluten in der Form des nach eigenen Gesetzen frei handelnden und frei sich entwickelnden Weltgeistes erkennt, dessen Werkzeug die Menschheit ist [299], versteht auch H e r b s t Geschichte

---

297) Heinrich Hermann(Arminius) R i e m a n n , Lützower, Landwehrleutnant und Ritter des Eisernen Kreuzes, von 1816 - 1818 bedeutenster Vorsteher und Sprecher der Burschenschaft, dem sie die meisten ihrer Reformen, insbesondere - in enger Fühlungsnahme mit L u d e n - den demokratischen Ausbau der burschenschaftlichen Verfassung verdankt. R i e m a n n starb am 26.1.1872 als evangelischer Pfarrer in Friedland i. Mecklenburg.

298) Arnold R u g e , Bd. 2, S. 85 - 89.

299) Vgl. Heinrich L u d e n , Kleine Aufsätze meist historischen Inhalts, 2 Bde., Göttingen 1807 - 1808, Bd. 1, S. 234; Geschichte des teutschen Volkes, 12 Bde., Gotha 1828, Bd. 2, S. 324, 456, Bd. 3, S. 4; Einige Worte über das Studium der vaterländischen Geschichte. S. 5 ff.

als Bildungs- und Geistesgeschichte: "Die wahre grundgestaltende Kraft besteht in dem sichern Gang, den die Allgewalt des frei gebildeten Geistes nimmt." Die Bildung allein macht eine geistige Geschichte der Menschheit möglich" [300].

2. Der Fortschrittsgedanke in der europäischen Geistesgeschichte

In der europäischen Geschichte erscheint der geschichtsphilosophische Gedanke einer universalen Aufgabe und eines gemeinsamen Zieles der Menschheit erstmals in der von A u g u s t i n u s geprägten Fassung des christlichen Heilsplanes, der die religiöse Errettung des Individuums und damit aller Menschen zum Gegenstand hatte. Alle modernen Versuche, die Geschichte als ein sinnvoll g richtetes, wenn auch nie abgeschlossenes Fortschreiten auf eine innerweltliche Erfüllung hin darzustellen, so führt L ö w i t h aus, gründen in diesem theologisch, heilsgeschichtlichen Schema. Die christliche Geschichtsdeutung richtet ihren Blick auf die Zukunft als den zeitlichen Horizont eines bestimmten Zieles und einer letzten Erfüllung und widerlegte damit die zur Zeit A u g u s t i n s noch lebendige vorchristliche, klassische Anschauung der Weltzeit als einer ziellosen, periodischen Kreisbewegung [301].

Diese universale Aufgabe der Welterrettung im Sinne A u g u s t i n u s ! ist aber nur eine sittlich-religiöse, die sich im Streit zwischen Gut und Böse, dem Jenseitigen und Diesseitigen erfüllt. Seit der Renaissance tritt der Gedanke eines religiösen Fortschritts der Menschheit in säkularisierter Form als irdischer Fortschrittsgedanke in Erscheinung. Menschheitsziel ist nun eine bessere Gesellschaft, höhere Moral und Bildung, wirtschaftlicher Wohlstand. Der chiliastische Endzustand des Paradieses wird hier in die diesseitige Welt als das wahre Tätigkeitsfeld der Menschheit verlegt. So erkennt T u r g o t als

---

300) H e r b s t , S. 30, 122, vgl. S. 51.

301) Karl L ö w i t h , Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie. Stuttgart 1953, 4. Aufl. 1961, S. 148.

Charakteristikum der Geschichte den Fortschritt in Gestalt der ursprünglich vom Geist des Christentums inspirierten Weiterentwicklung alles Menschlichen, nämlich Aufklärung und Intelligenz, Verbesserung der Sitten, zunehmende Völkerverständigung, Verfeinerung der menschlichen Gefühle [302]. Zusammen mit S a i n t - S i m o n und T u r g o t ist auch C o n d o r c e t an dieser Umformung der Geschichtstheologie in die Geschichtsphilosophie [303] beteiligt; er sieht die Menschheit in fortschreitenden Stufen unbegrenzbarer Vervollkommnung von Intelligenz, Sozialbewußtsein und Moral zustreben. "Die Perfektivilität des Menschen ist faktisch unbegrenzt" [304]; unser Beitrag zu dem natürlichen Fortschrittsverlauf besteht darin, ihn sicherzustellen, "Besserung und Glück der menschlichen Spezies zu beschleunigen" [305].

War das Ziel dieser Fortschrittstheorien Erkenntnis und Glück, so legte eine - wie unter Ziffer 1 auseinandergelegt - andere Anschauung, von der die hier dargestellte Gedankenwelt der Burschenschaft beeinflußt ist, an die früheren Glaubens- und Morallehren anknüpfend das Schwergewicht auf die in dieser Welt statt-

---

302) In dieser Entwicklung, sagt T u r g o t , "werden die menschlichen Sitten sanfter, der menschliche Geist wird aufgeklärt, und die vereinzelten Nationen kommen einander näher. ... die ganze Masse der Menschheit ... marschiert beständig, wenn auch langsam, größerer Vollkommenheit entgegen."
T u r g o t s Geschichtsphilosophie geht auf zwei Vorträge von 1750 zurück: Discours sur les avantages que l'établissement du christianisme a procuré au genre humain; Discours sur les progrès successifs de l'esprit humain, beide in Bd. II von T u r g o t s Werken (Oeuvres, Paris, 1844). zum o.a. Zitat vgl. Oeuvres II, 598, wiedergegeben bei L ö w i t h , S. 95

303) L ö w i t h , S. 88.

304) Zitiert nach der französischen Ausgabe: C o n d o r c e t, Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain, Paris 1883, 2 Bde. Bd. I, S. 19, angeführt bei L ö w i t h , S. 88.

305) Ebda. Bd. I, 2. 27, Vorwort; L ö w i t h , S. 89.

findende Vervollkommnung und Verwirklichung des metaphysisch-sittlichen Geistes auf Erden. Dabei blieb im Gegensatz zu der oben skizzierten Richtung mit der Betonung des Fortschritts von Moral und Denkvermögen der materielle Fortschritt unberücksichtigt [306].

3. Die Anschauung über das Verhältnis von Gesellschaft und Geschichte

3.1. Das Volk als Subjekt der Geschichte

Motor dieser Entwicklung der Menschheit in der Geschichte ist, wie wir gesehen haben, nach dieser Anschauung die gesellschaftliche Aktivität des Menschen, der durch Handeln in der Gemeinschaft seine Geschichte gestaltet [307]. Da aber - so werden wir an späterer Stelle dazulegen haben - in dieser Vorstellungswelt der Mensch nur innerhalb der Gemeinschaft seines Volkes zu handeln und zu wirken in der Lage ist, so ist Subjekt und eigentliche Kraft des in der Geschichte sich vollziehenden geistigen Entfaltungsprozesses der Menschheit das Volk, dessen Selbstverwirklichung den geschichtlichen Prozeß bedingt.

In diesem Sinne bemerkt L u d e n , daß uns "das Menschengeschlecht, in der Geschichte, wie im Leben, überall in Staaten und Völkern entgegentritt ..." [308]. "Die Geschichte," sagt J a h n , "beginnt ihre Erzählung mit Nachrichten von Völkern ... In ihnen wird die Geschichte erzeugt und beschrieben, sie sind die Gedächtnißträger. Wie die Geschichte aufzuzeichnen anfängt, ist die damals bekannte Erde schon eine Bühne, Völker haben sich in die Rollen des größten Schauspiels getheilt ... " [309].

---

306) Vgl. zu den Ausführungen in diesem Abschnitt K e m i l ä i n e n , S. 9 - 10.

307) Vgl. 1. Kapitel III. 3., S. 41 f.; IV. 3., S. 55 - 59. vgl. B a t s c h a , S. 30, 31, 52.

308) L u d e n , Das Vaterland, oder Staat und Volk, in: Nemesis Bd. I, 2. Stück, S. 207.

309) J a h n , S. 3.

Von dieser Auffassung des Volkes als der geschichtserzeugenden Kraft geht auch H a s e aus, wenn er bemerkt, daß das Dasein der Völker in der Weltgeschichte eine höhere Bedeutung habe, wenn er "in den Thaten der Völker einen erhabnen Verstand, in ihren Schicksalen ein Weltgericht" erkennt [310].

Der "Zeitgeist", das ist für H a s e die Art, "wie sich durch gleiche Einwirkungen auf ganze Völker die Mehrzahl derselben und ihrer Mitglieder eigenthümlich äußert, oder auf welcher Stufe ihr Streben nach dem Ziele der Menschheit steht" [311]. H a s e erkennt daher hier die Vorgänge der Geschichte als Ausfluß des Geistes der Zeit und des eigenthümlichen Charakters der Nationen und sieht hierin die Einheiten im geschichtlichen Ablauf.

3.2. Die Geschichtsphilosophie als Maßstab für die Beurteilung des Volkes

Um daher die Rolle eines Volkes in der Geschichte und insbesondere die hier zunächst zu erörternde Stellung und Bedeutung des d e u t s c h e n Volkes innerhalb der Menschheitsentwicklung zu definieren, um - wie H a s e formuliert - "Art und Beschaffenheit unsers Volks und den Geist und die Aufgabe unsrer Zeit"[312] betrachten zu können, geben H a s e in seiner Rede "vom Zeitgeist" [313] sowie H e r b s t unter der Überschrift "Blicke in das europäische Völkerleben" [314] eine Darstellung der Menschheitsgeschichte unter dem Blickwinkel der romantisch-idealistischen Geschichtsphilosophie. "Der Geist der Zeit", sagt H e r b s t , "läßt sich nicht aus einzelnen Momenten in der Gegenwart bestimmen. Das Einzelne, wie es in der Gegenwart erscheint, wird erst klar dadurch, daß wir es als untergeordnete Erscheinungen im großen Ganzen aufsuchen, in seiner mannigfachen

---

310) H a s e , S. 59.
311) D e r s., S. 79.
312) H a s e , S. 12, vgl. oben Einl. Ziffer III.2, S.18.
313) S. 79 ff.
314) S. 51 ff.

Verkettung, in seinen Ursachen und Wirkungen, in seinem Zusammenhange mit der Vergangenheit. Wollen wir uns also mit Sicherheit in den Erscheinungen unsrer Zeit orientieren, so haben wir vor allem zu sehen: Welche Idee ihnen zu Grunde liegt und das Einzelne zum Ganzen verbindet, welches ist also der Geist des Ganzen, der die einzelnen Erscheinungen bedingt?" [315]

Von daher verlangt F i c h t e , wer sein Zeitalter richtig charakterisieren wolle, müsse "die gesamte Zeit, und alle ihre möglichen Epochen schlechthin a priori verstanden, und innigst durchdrungen haben", d.h. einen "Einheitsbegriff" der gesamten Zeit, einen "Weltplan" aufstellen [316].

Ebenso wie hiernach die gegenwärtige Zeit nur als Stufe der menschheitlichen Entwicklungsgeschichte charakterisiert werden muß, so kann nach dieser Ansicht, wie schon erwähnt, auch die derzeitige Beschaffenheit eines Volkes, sein gesellschaftlicher Zustand und sein Beruf in der Zeit nur unter diesem geschichtsphilosophischen Aspekt zu Darstellung kommen. Daher beginnt H a s e seine Rede "Deutsches Volk und Menschheit" mit dem Hinweis auf die gegenseitige Bedingtheit der Eigenart eines Volkes und seiner menschheitlichen Mission und sagt: "Woll'n wir deshalb die Eigenthümlichkeit eines Volkes darstellen, müssen wir ihm zugleich den Platz anweisen, den es in der Weltgeschichte behauptet, welcher durch seinen Beitrag zur allgemeinen menschlichen Bildung bestimmt wird, den wir erkennen zuerst aus seiner Geschichte, dann aus seiner in derselben bewährten Volksthümlichkeit, die zugleich eine Weißsagung gibt von dem, was es der Zukunft sein wird" [317].

A uf den hier angesprochenen Zusammenhang von Volksgedanken und Geschichtsbild eingehend [318] werden wir nun im folgenden Ab-

---

315) H e r b s t , S. 51.
316) F i c h t e , S. W. 7, S. 7.
317) H a s e , S. 59 f.
318) Vgl. hierüber oben Ziffer I, S. 72 - 74.

schnitt zunächst die Position des deutschen Volkes in der Menschheitsgeschichte aus der Schau der hier zugrunde liegenden Geschichtsphilosophie definieren.

II. Der Gedanke der Sendung des deutschen Volkes

1. F i c h t e s Geschichtsphilosophie

Die in F i c h t e s "Grundzügen" dargestellte Geschichtsapokalypse offenbart den Weg der Gattung vom ersten Paradies zu dem nach dessen Vorbild selbst erbauten zweiten Paradies [319], gemäß dem Beispiel der fünf Reiche der Danielsapokalypse in fünf Stationen: Danach beginnt die Menschheitsgeschichte mit der "Epoche der unbedingten Herrschaft der Vernunft durch den Instinkt: Der Stand der Unschuld des Menschengeschlechts" [320].

1.1. Der Begriff des "Normalvolkes"

Um aber den Prozeßbeginn der Vernunftentwicklung erklären zu können, greift F i c h t e hier zu dem Gedanken eines ursprünglichen "Normalvolkes" als Hilfskonstruktion: Es ist das Volk der vollkommenen Vernunftkultur, welches erst durch seine Verstreuung über die Erde und seine Vermischung mit den Wilden, den Menschen der Unkultur, durch den "Konflikt der Kultur mit der Roheit" den Prozeß der freien Entwicklung des Menschengeschlechts in Gang bringen konnte. Das Normalvolk ist daher die hypothetische Voraussetzung für die Möglichkeit der Vernunftentwicklung. Seine absolute Wirklichkeit kommt in der Geschichte zu steigendem Durchbruch und macht so das Normalvolk zum alleinigen Subjekt der Geschichte, zum Träger der Menschheitsentwicklung im Heilsplan. Wie sich im System das absolute Ich und das endliche Ich einander gegenüberstehen, so steht das

---

319) Vgl. den Gedanken des Gottesreichs auf Erden, 1. Kapitel IV. 4.4., S. 63 - 65.

320) F i c h t e , S. W. 7, S. 10.

Normalvolk den "Wilden" gegenüber, an denen die Bildung zur Vernunft vollbracht wird [321].

1.2. Die fünf Epochen der Menschheitsgeschichte

In diesem Paradies der Unbewußtheit also erwacht die Menschheit zum Leben und beginnt gleichzeitig zu fallen. Das zweite Zeitalter ist die Epoche positiver Lehr- und Lebenssysteme, die blinden Glauben und unbedingten Gehorsam fordern, der "Stand der anhebenden Sünde". Die dritte Eopche ist die der Befreiung von solchem Zwang. Hier herrscht die Vernunft nicht mehr als Instinkt und noch nicht als Vernunftbewußtsein, sondern die Vernunft wird verkannt, die alte Harmonie aufgelöst, ohne eine neue begründen zu können. Die Selbstsucht des Individuums kennt keine höheren Zwecke mehr über sich; ihre Herrschaft macht den "Stand der vollendeten Sündhaftigkeit" aus. Der Fall der Menschheit ist hier vollendet, die Erlösung kann beginnen in der "Epoche der Vernunftwissenschaft", dem "Stand der anhebenden Rechtfertigung", dessen Kommen sich in den Personen derjenigen ankündigt, welche die Wahrheit als das Höchste anerkennen und lieben, der Gemeinschaft der Guten [322], und von wo aus die Menschheit aufsteigt in die fünfte und letzte Epoche, zum Zeitalter der "Vernunftkunst", dem "Stand der vollendeten Rechtfertigung und Heiligung", in dem die Menschheit das Endziel des Gottesreiches auf Erden verwirklicht [323].

1.3. Geschichte als dialektische Entwicklung zur Freiheit

Gradlinig verläuft diese Menschheitsentwicklung als Prozeß einer Bewußtwerdung der Vernunft, der Rückführung aus dem Zustand der unbewußten Einheit mit dem Absoluten zur bewußten Einheit des Einzelnen mit der Menschheit und der Gottheit.

---

321) S t e i n b e c k , S. 269.

322) Vgl. oben 1. Kapitel IV. 4., S. 59 - 62.

323) Zum Vorstehenden vgl. H a r t m a n n , S. 97.

Unter dem Maßstab des Sittengesetzes ist der Fortschritt antithetisch: Hier erheben sich Sünde und Unschuld als Thesis und Antithesis zur bewußten Vernunft, der "vollendeten Rechtfertigung" als Synthesis zu beiden [324].

In Verbindung mit den beiden Urgeschlechtern des "Normalvolks" und der "Wilden" als Beginn der Geschichte steht der Gedanke, daß sich die Geschichte aus der Wechselwirkung der "beiden Grundprinzipien der Menschheit" von "Glaube" und "Verstand" erzeuge, "Schlüssel zum Verständnis aller Geschichte" [325] ist danach die Untersuchung, inwieweit sich ein Zeitalter durch das eine oder andere Prinzip bestimmt. Daraus ergibt sich die Teilung der bisherigen Menschheit in eine alte und neue Welt.

1.4. Das Prinzip der alten und der neuen Welt

1.4.1. Die Perioden der Griechen und Römer

Das Normalvolk, so wurde gesagt, repräsentiert jeweils die Menschheit; seine Geschichte ist die Geschichte der Vernunftkultur. Diese wird in der "alten Welt" zunächst vom Volk der Griechen, später von den Römern getragen und nach Erscheinung des Christentums von den Germanen als dem Normalvolk der neuen Welt fortgeführt.

Der hier vorgetragene Abriß der F i c h t e 'schen Geschichtsphilosophie ist auch Inhalt der erwähnten Ausführungen H a s e s und H e r b s t s. Danach tritt in der alten Welt Asiens alle Weisheit als Offenbarung auf, die Despotie ist geheiligt durch die Theokratie, passives Hingeben und blinder Gehorsam ist orientalische Tugend [326]. "Die Griechen eröffnen das europäische Völkerleben in seiner welthistorischen Bedeutung" (H a s e). Hier kommt "der Menschengeist ... zu neuer Blüthe", zum ersten

---

324) H a r t m a n n , S. 96
325) F i c h t e , S. W. 4, S. 493
326) H e r b s t , S. 51 ff.

"Durchbruch gesunder Reflexion", bemerkt H e r b s t [327]. Dennoch gründen sich nach dieser Ansicht die griechischen Freistaaten auf das unmenschliche Verhältnis von Freien und Sklaven und verhindern so, daß der einzelne als freier Mensch und selbständiges Glied der Gemeinschaft lebte; der Mensch war noch nicht zu innerer persönlicher Verantwortung erwacht. Die Römer sieht H a s e als "Mittelglieder in der europäischen Völkerausbildung." "Ihre Bestimmung scheint gewesen zu sein, die eingeleitete europäische Bildung zu sichern und an eine künftige neue Welt anzuknüpfen" [328].

1.4.2. Das Christentum als Prinzip der neuen Welt

Das Auftreten des Christentums markiert nach dieser Anschauung den Beginn der neuen Welt. F i c h t e bezeichnet die Manifestation des Christentums als das wahre Prinzip "der ganzen Geschichte der neuen Zeit" [329]. "Christus kam, und mit ihm eine neue Welt", formuliert H e r b s t . Das Christentum in der hier verstandenen Bedeutung als "grundgestaltendes Prinzip des neubewegten Lebens" (H e r b s t) [330] erweckt den einzelnen zu selbstverantwortlicher geistiger Individualität im Sinne des oben erwähnten ideell-demokratischen Impulses. Diese oben näher bezeichnete demokratischen Ideale treffen sich mit dem Geist des Christentums im hier verstandenen Sinne in der "Ethik der allgemeinen Menschenliebe und Gerechtigkeit, die alle aus einer

---

327) H a s e , S. 54; H e r b s t , S. 55. Auf die hier zum Ausdruck kommende Wertschätzung der Griechen werden wir später noch einmal zurückkommen.

328) H a s e , S. 55.

329) F i c h t e , S. W. 7, S. 185. Vgl. in diesem Zusammenhang die o.e. Würdigung, die T u r g o t dem Beitrag des Christentums für den Fortschritt der Menschheit gegeben hat, der durch christlichen Geist inspiriert worden sei. Das Christentum habe auch die Errungenschaften der klassischen Bildung gerettet und bewahrt. Vgl. o. I. 2, S. 78 f. L ö w i t h , S. 95 - 97.

330) H e r b s t , S. 56 f.

Wurzel stammen, und alle auf ein Ziel hin angelegt sein läßt, die Idee der Menschheit in jedem einzelnen verwirklicht sehen will" [331]. Denn diese Idee, daß die Menschheit "das Eine Dasein Gottes", "die Eine Äußerung und der Ausfluß derselben", daß "alles, was Mensch ist, sich gleich" sei [332], hat nach der hier zugrunde liegenden Vorstellung erst der geistige Impuls des Christentums in die Menschheit eingeführt [333].
So verstanden enthält dieser Geist des Christentums das "Prinzip aller Bildung". "Wir können daher", erklärt H e r b s t in der Begriffsprache der F i c h t e 'schen Geschichtsphilosophie, "die neue Periode im Völkerleben, die mit dem Sieg des Christentums beginnt, als die Periode der Verstandesbildung unter der Idee der Wahrheit bezeichnen" .

2. Die Ansicht von der Rolle der Deutschen in der Menschheitsentwicklung

2.1. Die Deutschen als 'Normalvolk der neuen Welt'

Wurde die "Vernunftkultur" in der alten Welt nach dieser Ansicht von den Griechen begründet und den Römern fortgeführt, so entfaltet sie sich nun durch die Verbindung mit dem Christentum zur geistigen Einheit der europäischen Kultur und weist auf die

---

331) S c h e n k e l , S. 293.

332) F i c h t e , S. W. 7, S. 188; über diesen moralisch verstandenen Begriff der Gleichheit vgl. oben Kapitel 1, IV.4.3., S. 62 f. H e r b s t , S. 58.

333) H e r b s t , S. 84. So erkennt H e r b s t den Inhalt der christlichen Lehre als "die Idee der reinen Menschenliebe", wonach "die Menschheit als eine große Familie unter einem Vater stehe, und ... wir alle eins sind." "Die Bestimmung des Menschen", so bemerkt er zum Auftreten des christlichen Prinzips der 'neuen Welt', "ward in seiner höheren Bedeutung erkannt." H e r b s t , S. 84.

Deutschen als das "Normalvolk der neuen Welt", das Volk Gottes hin [334]:

Die Griechen, sagt H a s e , seien ein Volk Gottes gewesen indem sie bestimmt waren, "alles menschlich Schöne und Hohe in sich aufzunehmen, auszubilden und der Menschheit das theure Erbtheil zu wahren" bis sie von Rom geknechtet wurden und diese die Weltherrschaft antraten. Aber die Römer "hatten kein Gemüth, Erkenntniß und Bestrebungsvermögen waren einseitig ausgebildet," ihnen fehlte "das menschlich schöne Gefühl" [335]. Rom mißbrauchte seine Kraft und Größe, schlug die Welt in Ketten, "statt der Welt eine Sonne zu sein" und würde selbst Opfer seiner eigenen Laster und Wollust; da trat Christus auf, so führt H a s e aus, "aber die Gotteslehre fand keinen Tempel, der sie aufnehmen mochte." "Die Menschheit war verloren und des Untergangs werth, kein Volk in der ganzen Welt, das sich entgegenstemmen mochte dem ungeheuern Schicksale, keins - als die Germanen, ein wildes, armes, von Unabhängigkeit und Waffenlust ganz beseeltes Volk" [336].

2.2. Das Germanenbild der deutschen Humanisten

Der Gedanke, daß ein Volk - zumindest auf besonderen Gebieten - zur Führung des Menschengeschlechts bestimmt sei, ist in der Geschichte immer wieder hervorgetreten. Wurde in der Christenheit das Volk Israel stets als Gottesvolk angesehen, so legten sich später auch andere Völker die Rolle religiöser Führerschaft zu.

---

334) S t e i n b e c k , S. 272; die Einteilung der Geschichte in die Perioden der Griechen und Germanen findet sich, wie K e m i l ä i n e n hervorhebt, u.a. auch in der Geschichtsphilosophie H e r d e r s , H u m b o l d t s, M ü l l e r s und S c h i l l e r s; K e m i l ä i n e n , S. 110, 249.

335) Über den hier verwandten Begriff des "Gemüts" mit seinen drei Komponenten, dem Erkenntnis-, Gefühls- und Begehrungsvermögen vgl. die Ausführungen oben im 1. Kapitel IV.1.4. S. 50 f. über die Elemente sittlichen Handelns sowie in diesem Kapitel unten.

336) H a s e , S. 61

Im Deutschen Reich des Mittelalters herrschte der Missionsgedanke des auserwählten Volkes, wonach die Deutschen glaubten, "das Weltvolk, der erste Treuhänder der Menschheitsanliegen zu sein" [337]. Im dreizehnten Jahrhundert erhoben die Franzosen den Anspruch auf kulturelle Führerschaft und hielten sich bisweilen für das allerchristlichste Volk [338], wogegen die deutschen Humanisten den Deutschen und dem deutschen Kaisertum die Führerschaft zusprachen [339]. Hatten die Spanier im sechzehnten Jahrhundert das Bewußtsein des christlichen Universalberufs [340], so glaubten im siebzehnten Jahrhundert die englischen Naturwissenschaftler der Menschheit den Fortschritt zu bringen während die Puritaner und Revolutionäre dieses Landes sich für die Führer im Glauben und die Vorkämpfer der Freiheit hielten [341]. Im achtzehnten Jahrhundert war Frankreich in Kunst und Hofkultur tonangebend und durch seine Schriftsteller geistiger Führer in der Aufklärung [342].

Ein d e u t s c h e s Missionsbewußtsein, wie es uns im Folgenden näher beschäftigen wird, kam zur Zeit der Französischen Revolution und der Napoleonischen Kriege in Gestalt eines Anspruchs auf geistige Weltherrschaft auf. Dabei hatten sich Ende des achtzehnten Jahrhunderts vorzugsweise die von H e r d e r und K l o p s t o c k angesprochenen Kreise ihr nationales Selbstgefühl aufgerichtet, wie es etwa der oben wiedergegebene Ausspruch H a s e s als "wildes, armes, von Unabhängigkeit

---

337) Heinrich Ritter von S r b i k , Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart. München-Salzburg 1950, Bd. I, S. 30 - 31.

338) Hans K o h n , Die Idee des Nationalismus. Ursprung und Geschichte bis zur Französischen Revolution. Übersetzung der amerikanischen Originalausgabe 1944, Frankfurt 1962, S. 101 - 102.

339) Vgl. K o h n , S. 138 - 142; S r b i k , S. 57 - 60.

340) Vgl. K o h n , S. 152.

341) Vgl. K o h n , S. 166 - 178; S r b i k , S. 78, 80

342) Zum Vorstehenden vgl. K e m i l ä i n e n , S. 14 - 15.

und Waffenlust ... beseeltes Volk" umschreibt, und sich die Taten ihrer Vorfahren, insbesondere das Vorbild des Arminius ins Gedächtnis gerufen. Als die Preußen im Verlauf der Koalitionskriege 1794 die Niederlande verließen und ihre Truppen aufs rechte Rheinufer zurückzogen, um damit offiziell den Startschuß zu Friedensverhandlungen mit der Französischen Republik zu geben [343], erschien in der historisch-politischen Zeitschrift "Minerva" der Ausruf:

> "Sind wir das Volk, das freye noch,
> Das Rom und seine Macht
> Und seine Götter und sein Joch,
> Zertrat in Hermanns Schlacht?" [344]

Dieses Motiv greift zurück auf das von T a c i t u s entworfene Germanenbild, das in der Renaissance von den deutschen Humanisten wiederentdeckt und seither fester Bestand des deutschen Nationalbewußtseins wurde. In ihrem Streben nach religiöser und nationaler Erneuerung fanden die deutschen Humanisten in der 1455 wiederentdeckten "Germania" des Tacitus ein Volk dargestellt, das sich zwar nicht der Kultur und Zivilisation der alten Römer rühmen konnte, aber durch die Eigenschaften der Naturnähe, Sittenreinheit, Tapferkeit, Treue auszeichnete. Damals inspirierte der deutsche Antagonismus gegen Rom im 15. Jahrhundert und der Kampf gegen die wirtschaftliche Ausbeutung durch die Italiener den beginnenden, größtenteils auf Geschichtsforscher und Dichter beschränkten deutschen Nationalismus. Das Gefühl nationaler Erniedrigung trieb die deutschen Humanisten zur Geschichtsforschung, die nachweisen sollte, daß die deutsche Kultur älter und besser sei als die römische und die Italiener folglich kein Recht hätten, die Deutschen als Barbaren zu verachten. In der "Germania" nun fanden die Deutschen reichen Stoff

---

343) Vgl. hierzu G e b h a r d t , Handbuch der deutschen Geschichte, S. 15 f. m.w.N.

344) Minerva, ein Journal historischen und politischen Inhalts, hrsg. von J. W. von Archenholtz, Berlin, später Hamburg 1792 - 1811. Anonyme Artikel oder Gedichte, 1794 III, S. 566;
vgl. K e m i l ä i n e n , S. 66.

zur Kompensation ihres Unterlegenheitsgefühls gegenüber den Italienern, die selbstbewußt auf ihre antike Vergangenheit zurückblickten [345]. Demgegenüber identifizierten die deutschen Humanisten nun ihre deutschen Zeitgenossen mit dem Idealbild der Vergangenheit und konnten so, auf das Zeugnis eines Römers gestützt, die ewige Überlegenheit des deutschen Charakters mit seiner Wahrheitsliebe als bewiesen darstellen.

Mit der Hervorhebung solcher Nationaltugenden erhielt der Volksbegriff seine für das neuere Volksbewußtsein charakteristische Untermauerung mit moralischen Werten und gewann gleichzeitig an Farbe und Gestalt durch T a c i t u s ' detaillierte Schilderung der germanischen Lebensweise, die Gliederung in Stämme, das Leben in Familie und Sippe, Sitten und Gebräuche, Religion, Wirtschaft, Bauweise, Tracht, Verfassung, Kriegswesen, - Lebensbereiche, die fortan zum Inhalt des Volksbegriffs gehörten. Hatten die mittelalterlichen Chronisten staatsrechtliche und genealogische Ableitungen gebracht, so erwachte nun das folkloristische Interesse an Völkerindividualitäten, die sich nicht mehr nur in der Person oder der Familie ihres Herrschers unterschieden, sondern durch ihre Eigenschaften, Lebensweisen, Hervorbringungen und Taten charakterisiert waren.

So gewann der Volksbegriff durch das humanistische Denken an Breite und Fülle, aber auch an historischer Tiefe, indem sich die Deutschen als Nachfahren der Germanen erkannten, denen sie sich durch die gleichen von T a c i t u s geschilderten Eigen-

---

345) L e m b e r g hebt in Bd. I, S. 109 - 113 die große Bedeutung der 'Germania' für die deutschen Humanisten hervor und führt hierzu u.a. aus: "Heinrich B e b e l ging 1501 bei seiner Rede an Kaiser Maximilian von ihr aus. Jakob W i m p f e l i n g stützte sich 1505 in seinem 'Epitome Germanorum' auf sie. In der Weltchronik des N a u c l e r u s, die 1516 erschien, spielt die 'Germania' des Tacitus eine bedeutende Rolle. Conrad C e l t i s stellt einen Höhepunkt der Tacitus-Begeisterung dar. Mit der Gesamtausgabe der Werke des Tacitus, die Beatus R h e n a n u s 1533 veranstaltete, gewannen die Deutschen den Ruhm,in der Tacitus-Forschung die erste Stelle unter den abendländischen Nationen eingenommen zu haben." - L e m b e r g , S. 110.

schaften und Leistungen, Vorzüge und Mängel verbunden fühlten und die barbarischen Tugenden der Germanen bis in die Gegenwart nachzuweisen suchten. Danach vereinte nun der Volksbegriff nicht nur die Zeitgenossen gleicher Sprache und Kultur, sondern bezog auch die Vorfahren in jenen Verband ein und verlieh ihm damit die durch die Generationenkette vermittelte Kontinuität, welche das Volk als Träger seiner Geschichte erscheinen ließ. So vertiefte der Nationalismus der deutschen Humanisten das Geschichtsbewußtsein der Deutschen, wenn auch auf unkritische und naive Weise, und schuf das Bild einer glanzvollen Vergangenheit, die vom Christentum und Römertum nicht nur unabhängig, sondern sogar älter als jene und ihnen überlegen war und damit den deutschen Herrschaftsanspruch ethisch wie historisch unterbaute.

Erst durch diese Komplexität gewann der Volksbegriff eine soziale Verbindlichkeit, wie sie bis dahin nur der religiös begründeten Gemeinschaft der Christenheit zur Verfügung gestanden hatte [346], deren Bindekraft sich unter diesem Einfluß langsam verflüchtigte. Dennoch war der Nationalismus der deutschen Renaissance der Wirklichkeit gegenüber noch zu unpolitisch, um damals schon als zentrale Idee Veränderungen auf gesellschaftlichem Gebiet herbeizuführen. Noch lähmte das Gewicht von Glauben und Religion den aufkeimenden deutschen Nationalismus, der erst dreihundert Jahre später in der deutschen Romantik zum Durchbruch kam. Jedoch haben die deutschen Humanisten die geistigen Grundlagen geschaffen, auf denen sich das Erwachen der europäischen Völker vollzog, welche sich an Sprache und Kultur orientiert auf ihre Eigenart besannen [347].

---

346) Vgl. hierzu u.a. L e m b e r g , Bd. I S. 43 - 64

347) Zum Vorstehenden vgl. L e m b e r g, Bd. I, S. 109 - 113; K o h n , S. 135 - 137; K e m i l ä i n e n , S. 78. Über das Germanenbild des Humanismus vgl. ferner Klaus von S e e , Deutsche Germanen-Ideologie vom Humanismus bis zur Gegenwart, Frankfurt 1970, S. 14 - 17.

Diesem Germanenbild nun, das T a c i t u s seinen dekadenten Landsleuten als Spiegel entgegengehalten hatte, begegnen wir etwa in C a r o v é s Wartburgrede, wo es heißt: "Die Ehre der ältesten Germanen war ihr Heldenmuth gegen fremde und heimische Tyrannen, ihre Ehrlichkeit gegen Freund und Feind, ihre Zucht und Sitte im häuslichen Kreise" [348]. Die moralische Überlegenheit der Germanen hebt, wie wir schon sahen, auch H a s e in seiner geschichtlichen Darstellung der römisch-germanischen Auseinandersetzung hervor: "Rom schauderte vor den Barbaren zusammen, bot ihnen alle seine Wollüste, aber sie zogen es vor, arm zu bleiben und frei unter ihren Eichen, und Rom sandte seine stärksten Legionen, aber sie zogen es vor, ... frei zu sterben nach freiem Leben ... und welche nicht fielen die Wunden auf der Brust, zogen es vor, ihre Wälder und Hütten dem Feinde zu lassen und fortzuziehn mit den freien Leibern und Waffen, Weibern und Kindern" [349].

H a s e fährt dann in seiner Schilderung fort, indem er den Gedanken des 'Normalvolks' wieder aufgreift und ausführt: So hielten die Germanen dem römischen Ansturm stand; "Hermann schlug seine Schlacht, Deutschland war gerettet und die Menschheit, denn ihr besseres Wesen hatte eine Freistätte gefunden". Wenn nun auch alle Spuren der Bildung verloschen, so ward doch die Menschheit wieder jung, trug alle Keime in sich, herrlicher aufzugehn, als die vergangene. So rettete das deutsche Volk ... Europa und die Menschheit." Das später sich bildende eigene Reich der Deutschen wurde "der Mittelpunkt der Welt, ohne sie zu unterjochen", und noch einmal retteten die Deutschen unter Karl Martell und Heinrich Europa vor dem Ansturm der Barbaren und später vor den Türken, so fährt H a s e in seiner Geschichtsdarstellung fort [350].

---

348) C a r o v é , Wartburgrede, S. 8.

349) H a s e , S. 61

350) H a s e , S. 62. Die hier hervorgehobene Gewaltlosigkeit, mit der die Deutschen - im Gegensatz zu den Römern (vgl. die Bemerkung oben zu 2.1. S. 87) - ihre Weltherrschaft ausgeübt hätten, wird in späterem Zusammenhang unter dem Gesichtspunkt des geistigen Charakters dieser Führungsrolle nocheinmal aufgegriffen werden.

Ebenso hebt H e r d e r in der achten Sammlung seiner Humanitätsbriefe hervor, daß die Deutschen gegen die Despotie Roms und die Tataren gekämpft und verhindert hätten, daß Europa zu einem Kalmückenland oder zur Türkei geworden wäre [351]. Der damals oft vorgebrachte Hinweis auf die menschheitlichen Taten der Germanen, ihren Kampf gegen die Römer, die Hunnen, Mohammed, die Magyaren und Mongolen kehrt auch in den national gesinnten Äußerungen etwa Ernst Moritz A r n d t s und Ludwig J a h n s wieder [352].

2.3. Die Bedeutung der Reformation für die Auffassung von der deutschen Sendung

Besonders eindrucksvoll offenbart sich bei dieser Geschichtsbetrachtung die menschheitliche Mission des deutschen Volkes am Ereignis der Reformation, von der F i c h t e in seiner sechsten Rede als der "letzten großen, und in gewissem Sinne, vollendeten Welttat des deutschen Volkes" spricht. Hiernach haben erst Luther und die deutsche Reformation die "Vernunftwirkung" [353] im Christentum wiederhergestellt und es von der asiatischen und alten katholischen Lehre befreit, die nur "stumme Ergebung und blinden Glauben" predigte [354].

---

351) Johann Gottlieb H e r d e r , Briefe zur Beförderung der Humanität (1792 - 1797). Sämtliche Werke, Hrsg. von Bernhard S u p h a n , Berlin 1887, Bd. 17 - 18, hier: Bd. 18, S.112 f.; vgl. d e r s . , Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (1784 - 1791), S. W. Bd. 13 - 14; hier: Bd. 14, S. 270 - 277.
Vgl. K e m i l ä i n e n , S. 49.

352) A r n d t , Geist der Zeit, Bd. 2, ausgewählte Werke Bd. X, S. 105 f.; J a h n , S. 395 - 396. Zum Germanenbild der Romantik vgl. auch v o n S e e , S. 34 - 43.

353) Über diese Rolle des Christentums im System der idealistischen Geschichtsphilosophie vgl. oben 1.4.2., S. 86 f.

354) F i c h t e , S. W. 7, S. 44, 345; vgl. H e r b s t s Bemerkung über Hingabe und Gehorsam als Prinzip der alten Welt, oben 1.4.1., S. 85.

Ebenso interpretiert H a s e: "Das Christentum war ein Pfaffenthum worden", "die Christenheit, die Menschheit mit ihr in ihrer schönsten Bedeutung war verloren. Da trat Deutschland auf." Luther und Zwingli, "vom heiligen Geist getrieben, ... wagten den großen Kampf mit ihrem Volke, die Freiheit des Geistes und die Christenheit war gerettet" [355]. Da das Christentum, wie oben gezeigt, als das "Prinzip aller Bildung" [356] verstanden wurde, so mußte also die Tat Luthers einen weiteren Schritt in der Entwicklung der Menschheit zur Freiheit darstellen [357]. In diesem Sinne erklärt auch H e r b s t die Reformation in "ihrer welthistorischen Bedeutung": "Sie war Durchbruch eines freieren Umschwungs aller geistigen Kräfte" [358]. R i e m a n n bezeichnet es in seiner Wartburgrede als Luthers Rolle, "die Welt zu befreien von den schmählichsten aller Fesseln, den Geistesfesseln" [359], ebenso wie R ö d i g e r hierin "den Sieg der Geistesfreiheit" erblickt, "den Sieg der ewigen Wahrheit über knechtende Gedankenlosigkeit, freier sich fortgestaltender Menschheit über bedeutungslosen, knechtischen Völkerschlaf" [360].

Auch die Reformation wird hier also im Sinne der idealistischen Geschichtsphilosophie interpretiert als Schritt zur Bewußtwerdung des Geistes. Das hebt auch der zeitweilig dem Kreise Karl F o l l e n s angehörende Heinrich L e o bei der in seiner Autobiographie wiedergegebenen Darstellung des Wartburgfestes hervor: "Der Reformation war ... öfter gedacht, aber doch

---

355) H a s e , S. 63.

356) s. oben 1.4.2., S. 86 f.

357) "Mit der evangelischen Kirchenverbeßrung ward allen Kräften des Menschen die Gasse geöffnet, die höchsten Wahrheiten des Daseins zu untersuchen, überhaupt in freier Ausbildung zu jenem Ziel zu gelangen." H a s e , S. 80.

358) H e r b s t , S. 69.

359) Heinrich Arminius R i e m a n n , Rede im Rittersaal auf der Wartburg, in: Hans Ferdinand M a s s m a n n , Kurze und wahrhaftige Beschreibung des großen Burschenfestes auf der Wartburg, Jena 1817, S. 37 - 47, 40. Vgl. S. 77, Anm. 297).

360) Ludwig R ö d i g e r , Ein deutsches Wort an Deutschland's Burschen, gesprochen vor dem Feuer auf dem Wartenberg bei Eisenach, Jena 1817, S. 11 f.

im Grunde immer nur als eines negativen Aktes der Befreiung vom geistigen Zwange, wie auch die jetzigen freien Gemeinden sie sich aneignen können: - an unsere Sünden, an die barmherzige Gnade des lebendigen Gottes hatte niemand gedacht" [361]. In Luther wird also hier weniger der Begründer einer neuen Konfession gesehen als der deutsche Mann, der sein Volk von Rom unabhängig gemacht und die germanische Gewissensfreiheit wiederhergestellt hat [362].

Den Gedanken von der Wiederherstellung der "Vernunftwirkung" im Christentum durch Luther greift u.a. auch J a h n auf, der "die reinere Auffassung des Christentums" und das hierdurch ausgelöste Ringen mit dem Pabsttum in der Reihe dessen aufführt, "was die Deutschen für die Menschheit gethan." "... nur der germanische Geist", sagt J a h n , "war zum Wiederauffassen des Urchristenthums geschickt; kein anderes Volksthum war dazu menschheitlich genug" [363]. Unter diesem Blickwinkel interpretiert auch S c h i l l e r die Reformation als deutsche Tat im Kampf für die Freiheit des Geistes:

"Schwere Ketten drückten alle
Völker auf dem Erdenballe,
Als der Deutsche sie zerbrach,
Fehde bot dem Vatikane,
Krieg ankündigte dem Wahne,
der die ganze Welt bestach.
Höhern Sieg hat der errungen,
Der der Wahrheit Blitz geschwungen,
Der die Geister selbst befreit,
Freiheit der Vernunft erfechten
Heisst für alle Völker rechten,
Gilt für alle ew'ge Zeit." [364]

---

361) Heinrich L e o , S. 160
362) Vgl. S c h u l z e - W e s t e n , S. 98
363) J a h n , S. 395, 396, 157, vgl. 158 f.
364) S c h i l l e r , S. W. Bd. 2, S. 386 ff., 388

3. Der deutsche Führungsanspruch

3.1. Die Ansicht von der geistigen Veranlagung der Deutschen

So wie im Vorstehenden die Geschichte der Deutschen und ihre Taten gemessen werden an dem geleisteten Beitrag zur Fortbildung der Menschheit, so wird im Folgenden darzustellen sein, daß auch die "Beschaffenheit" dieses Volkes, d.h. seine besondere Eigenart danach beurteilt wird, inwieweit es veranlagt ist, die "vollkommene Menschheit" aus sich zu entwickeln, um nachzuweisen, inwieweit die aus seiner Vergangenheit erkennbare welthistorische Aufgabe in dem besonderen Wesen der Deutschen begründet liegt.

"In unserm Volke", sagt H a s e , "liegen alle die Anlagen, welche zur vollkommnen Menschenbildung führen." "Es ist der uns eigenthümliche vom Schöpfer, von unsrer Kraft und Anlage uns angewiesne (Weg), fortzuschreiten nach den Höhen der Menschheit". Im Deutschen ist "die Vernunft vorherrschend, und immer wurden unter uns jene Großen geboren, die alles Andre nichts achteten, gegen diese Königin des Lebens." "Kein kräftig Naturvolk ruht noch im Herzen der Menschheit." "Von uns, aus Deutschland muß die Kraft ausgehn, wie sie einst schon einmal aus unsern Eichenwäldern gegangen ist in das entkräftete Europa" [365].

3.2. Die zeitgenössische Anschauung einer geistigen Führerschaft der Deutschen

In den Auffassungen von der deutschen Mission lassen sich beginnend in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts verschiedene Arten und Stufen unterscheiden. In der Periode des kulturellen Aufschwungs zwischen den sechziger und achtziger Jahren hatte die nationale Bewegung von G o t t s c h e d s Zeit an nach der Gleichberechtigung der deutschen Kultur und ebenbürtigem Wettstreit mit dem Ausland gestrebt. Während so die national gesinnten Vertreter des deutschen Geisteslebens

---

365) H a s e , S. 55, 9, 132

seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts noch ihre Hoffnungen auf ein 'goldenes' Zeitalter der eigenen deutschen Kultur aussprachen, ging es in einer späteren Phase bei L e s s i n g und K l o p s t o c k , später bei H e r d e r schon nicht mehr um Gleichberechtigung, sondern um den Vorrang der Deutschen vor den übrigen Kulturvölkern mit dem Anspruch und der These von den Deutschen als Lehrmeister im Bereich von Kunst und Wissenschaft. So bezeichnet H e r d e r in seinen 1793 - 1797 herausgegebenen Briefen zur Beförderung der Humanität das Fortschreiten zur "Perfectibilität" als die Aufgabe des deutschen Volkes und betont in diesem Zusammenhang die Bedeutung der Deutschen insbesondere für die Zukunft: "Der Deutsche Namen, den jetzt viele Nationen gering zu halten sich anmassen, würde vielleicht als der erste Name Europa's erscheinen, ohne Geräusch, ohne Anmassung, nur in sich selbst stark, vest und groß" [366].

Erwartete aber die Aufklärung eine allmähliche Vervollkommnung der Menschheit auf humanem und sozialem Gebiet, nämlich Vermehrung von Wissen und Können, höhere Moralität, Verbesserung der sozialen und politischen Verhältnisse, erkannte sie Glück als einen der Menschheitszwecke [367], so sind es seit der Jahrhundertwende neue ideelle Prinzipien, die den Fortschrittsgedanken und damit notwendig auch die Auffassung von der Berufung des deutschen Volkes charakterisieren. Die in der vorliegenden Untersuchung in Frage stehende Auffassung von der deutschen Sendung gehört dieser jüngeren Phase an, in der sich der Missionsgedanke nach Gebiet, Methode und Ziel verändert darstellt. Zwar liegt auch hier, wie wir gesehen haben, der Glaube an den Fortschritt der Menschheit zur Humanität zugrunde, wir entnahmen aber schon der bisherigen Darstellung der Ansicht von der deutschen Rolle in der Menschheitsgeschichte, daß sich die Eigenschaft der Deutschen als 'Weltvolk' auf die besondere geistige Veranlagung derselben gründet, welche diese Nation

---

366) H e r d e r , Humanitätsbriefe, S. W.17(6. Sammlung 1795) S. 27 f.

367) Vgl. hierzu oben Ziffer I.2. die Bemerkungen über den Fortschrittsgedanken der Aufklärung S. 79 f.

dazu prädestiniert, nun nicht mehr bloß Lehrmeister der Menschheit, sondern deren geistige Führer zu sein und die Herrschaft der Vernunft auf Erden zu verwirklichen [368].

H a s e s oben wiedergegebene Deutung der deutschen Stellung in der Weltgeschichte ist charakteristisch für die zeitgenössischen Ansichten vom Universalablauf dieses Volkes.

So erkennen wir das hier zugrunde liegende Bild der Menschheitsgeschichte und deutschen Sendung in S c h i l l e r s Gedichtsfragment "Deutsche Größe" wieder, das wahrscheinlich 1801 entstanden ist [369]. S c h i l l e r legt dort dar, daß sich der Fortschritt der Menschheit zu ihrem im Weltplan vorgesehenen sittlichen Ziel unter der abwechselnden Führung aller wichtigen Völker vollziehe; dem Deutschen aber falle nun die Verantwortung für die endgültige Lösung der Menschheitsaufgabe zu, die Ideale über der Sinnenwelt zu enthüllen. So sieht S c h i l l e r mit anderen seiner Zeitgenossen die Deutschen als die künftigen Vollender der Menschheitsentwicklung:

"Jedem Volk der Erde glänzt,
Einst sein Tag in der Geschichte,
Wo es strahlt im höchsten Lichte
Und mit hohem Ruhm sich kränzt,
Doch des Deutschen Tag wird scheinen,
Wenn der Zeiten Kreis sich füllt" [370]

Den Grund für die Überlegenheit der Deutschen und die Rechtfertigung ihres geistigen Herrschaftsanspruchs sieht auch S c h i l l e r in ihrer sittlichen Größe und der im Deutschen wohnenden Vernunft. Ebenso verleiht H u m b o l d t den Deutschen die geistige Sendung, der Menschheit ihren Weg zu zeigen, wie es u.a. aus seinem Gedicht "an den erwarteten Sohn" aus dem Jahr 1800 hervorgeht:

---

368) Vgl. zum Vorstehenden K e m i l ä i n e n , S. 221, 83 f. 106 f.

369) Vgl. B. S u p h a n, Deutsche Größe, ein unvollendetes Gedicht Schillers 1801. Weimar 1902.

370) S c h i l l e r , S. W., Bd. II. S. 385 ff.

"Wenig wird noch erkannt das Volk, das still
und bescheiden,
Aber tieferen Ernsts kühnere Bahnen sich bricht;
Doch sie kommt die vergeltende Zeit, schon
winkt sie nicht fern mehr,
Wo es dem Folgegeschlecht zeichnet den leuchtenden
Pfad.
Nicht mit Waffen wird es, nicht kämpfen in
blutigen Kriegen,
Sichrer herrscht durchs Wort, edler sein
schaffender Geist" [371].

In der Anschauung H u m b o l d t s besitzen die Deutschen eine bei anderen Völkern nicht vorhandene Fähigkeit zum Erkennen und Realisieren von Ideen: Die "tiefere und wahrere Richtung im Deutschen liegt in seiner größeren Innerlichkeit, die ihn der Wahrheit der Natur näher erhält, in dem Hange zur Beschäftigung mit Ideen ... Dadurch unterscheidet er sich von den meisten n ueren Nationen ..." [372]. N o v a l i s erkennt den Deutschen die Führerschaft auf der von ihm erwarteten neuen religiös-geistigen Entwicklung zum 'goldenen' Zeitalter der Menschheit zu, wie er u.a. in seinem Aufsatz "über die Christenheit oder Europa" aus dem Jahr 1799 ausführt: "In Deutschland ... kann man schon mit voller Gewißheit die Spuren einer neuen Welt aufzeigen. Deutschland geht einen langsamen, aber sichern Gang vor den übrigen europäischen Ländern voraus" [373]. Mit N o v a l i s teilt auch Friedrich S c h l e g e l diese Ansicht vom Beruf der Deutschen, wobei er deren Überlegenheit auf dem Gebiet von Wissenschaft und Kunst betont. In seinem Gedicht "an die Deutschen" aus dem Jahr 1800 heißt es u.a.:

"Europas Geist erlosch; In Deutschland fließt
Der Quell der neuen Zeit ...." [374].

In keinem Lande, sagt S c h l e g e l ,später, sei "das Volk von jeher im Innern mit solcher geistiger Kraft ausgerüstet, als Volk das erste, ja das einzige in Europa, an welchem sich

---

371) H u m b o l d t , Gedichte. Gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. IX., S. 13.

372) Briefwechsel zwischen Schiller und Wilhelm von Humboldt. Zweite, vermehrte Auflage Stuttgart 1876, S. 16 f.

373) N o v a l i s , Minor, Bd. II. S. 22 ff., 37 f.

374) In: Athenäum. Eine Zeitschrift. Hrsg. von A.W. Schlegel und Fr. Schlegel, 3 Bde., Berlin 1799 - 1800, Neudruck Stuttgart 1960, Bd. III, 2. Stück, S. 165 ff.

diese in den Tiefen der Menschheit ruhende Naturkraft so offenbart und bewährt hätte, als das deutsche" [375]. Wir fanden eine ähnliche Formulierung dieser Ansicht oben bei H a s e : "Kein kräftig Naturvolk ruht noch im Herzen der Menschheit" [376]. Adam M ü l l e r sieht in der deutschen Nation die "Mutter der Nationen des heutigen Europa", welche die übrigen Völker durch seinen Geist beherrsche und als einzige befähigt sei, ihr Zeitalter zu sich hinauszuziehen [377]. Auch bei Ernst Moritz A r n d t finden sich viele der damals gängigen Gedanken über die weltbürgerliche Aufgabe der Deutschen: "Diese Nation ist ausgestreuet, wie ein edler Same, daß daraus eine schöne Welt hervorgehe. Politisch sollten sie untergehen, daß sie menschlich desto größer würden ..., dem übrigen Europa die Bildner zur Humanität" [378]. J a h n s Schrift "Deutsches Volkstum" ist eines der seinerzeit populärsten vaterländischen Bücher und Spiegel der verschiedenen zeitgenössischen ideellen Strömungen und Ansichten vom universellen Wert der Deutschen. "Deutschland", so heißt es dort, "wenn es einig mit sich, als Deutsches Gemeinwesen, seine ungeheuern nie gebrauchten Kräfte entwickelt, kann einst der Begründer des ewigen Friedens in Europa, der Schutzengel der Menschheit sein!" Daher ist die deutsche Geschichte für J a h n "die Geschichte des ältesten, größten noch lebenden Urvolks von Europa" [379].

Nach allem ist deutlich, daß es die allgemein verbereiteten, nationalgesinnten kulturellen und philosophischen zu nationalistischer Anmaßung übersteigerten Ansichten seiner Zeit sind, wenn H a s e über die geistige Führerschaft seines Volkes spricht, welche R u g e im Zusammenhang mit der Er-

---

375) Fr. S c h l e g e l , Geschichte der alten und neuen Litteratur (1812), 2 Bde., Wien 1815, Bd. II., S. 250.

376) Vgl. oben 3.1., S. 97.

377) Adam M ü l l e r , Vorlesungen über die deutschen Wissenschaft und Literatur, 2. Aufl. Dresden 1807, Neudruck München 1920, S. 11 f.

378) A r n d t , Germanien und Europa. Altona 1803, S. 421 f.

379) J a h n , Einleitung S. XV, S. 393. Zum Vorstehenden vgl. K e m i l ä i n e n , S. 124 f., 129, 136 - 140, 155 f. 162, 183, 216 f.

wähnung der Juliereignisse des Jahres 1830 hervorhebt: "Wir Deutschen blieben unterthänig, ...; dennoch war uns das beneidenswerthe Los zugefallen, auf den Grund der Dinge zurückzugehen und aus dem innersten Kern des Geistes, aus der Metaphysik heraus, alle Ketten der Menschheit zu sprengen" [380].

4. Die Kriterien der "Deutschheit"

Auch die besonderen Merkmale und Eigenschaften der Deutschen, die als Ausfluß oder Ursache jener in ihnen "vorherrschenden Vernunft" und universalen Berufung erscheinen, sind Allgemeingut des zeitgenössischen nationalen Denkens:

4.1. Die "Ursprache" der Deutschen

Wenn H a s e vom deutschen "Urvolk der Germanen" spricht, das "allein seiner Väter Land und Sprache behalten und ihre Sitten und ihr Blut fast durchgängig rein gewahret" [381], so will er hervorheben, daß unter den genannten Merkmalen die Quellen deutscher Ursprünglichkeit zu finden seien. Von diesen Kriterien kommt der Ursprünglichkeit der Sprache als Quelle geistiger Anlagen für den hier zu erörternden Begriff des Deutschen besondere Bedeutung zu.

H a s e s Auffassung seiner Muttersprache als "die stolze, süße, gewaltige, schöne Ursprache der neuen Welt" [382] greift zurück auf die in F i c h t e s "Reden" entwickelte Theorie vom Wesen und Charakter des Volkes der ursprünglichen Sprache.

Überlegungen über den Zusammenhang von Sprache und Volkscharakter sind als solche nicht originär F i c h t e'scher Herkunft. Es ist anzunehmen, daß insbesondere H e r d e r, der in seiner "Abhandlung über den Ursprung der deutschen

380) R u g e , Bd. III, S. 6
381) H a s e , S. 47
382) H a s e , S. 64

Sprache" (1770) erklärt: "Wir sind Sprachgeschöpfe" [383], großen Einfluß auf die späteren Äußerungen über den Einfluß der Sprache und insbesondere der deutschen Sprache genommen hat [384], indem er die Sprache als ein Organ der Seelenkräfte erkennt [385] und dabei Reichtum und Reinheit der deutschen Sprache hervorhebt [386]. So wird auch die verbreitete Auffassung von der Bedeutung der Deutschen [387] u.a. mit dem Hinweis auf die Ursprünglichkeit ihrer Sprache begründet [388] ausgehend von der damals allgemeinen Auffassung, daß die Sprache eines der wichtigsten menschlichen Organe zur Entwicklung der Kultur sei [389]. Auch S c h i l l e r s Gedichtentwurf "Deutsche Größe" [390] beschreibt das Wesen deutscher Sprache, die, wie S c h i l l e r

---

383) H e r d e r , S. W.,Bd. 5, S. 65.

384) Vgl. Joachim F e s t e r , Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1890, S. 54.

385) H e r d e r , Humanitätsbriefe 18, S. 157.

386) H e r d e r , ebd., S. 112, 114; vgl. u.a. F e s t e r , S. 54; H a y m a n n , S. 87.

387) Vgl. oben 2., S. 87 - 96.

388) So etwa Friedrich S c h l e g e l , der hervorhebt, daß die deutsche Sprache weniger vermischt als die romanischen Sprachen, reich in der Poesie und in der Wissenschaft vielleicht die beste sei; vgl. Fr. S c h l e g e l , Geschichte der alten und neuen Literatur, Bd. I, S. 251 - 253; Bd. II, S. 43. - Wilhelm von H u m b o l d t bringt seine Ansicht über die bildende Kraft der deutschen Sprache zum Ausdruck in seinem oben (3.2., S. 100) schon angeführten Gedicht an ein ungeborenes Kind, in dem es heißt:

> "... Denn die Sprache Teutoniens ist's, die, geschmeidiger Bildung,
> Einst dir des ahnenden Geists Erstlingsgedanken erschliesst;
> Sie, die von eigenem Stamm entsprossen, und kräftig und edel
> Näher des Griechen Flug rauschende Fittige schwingt."

Vgl. H u m b o l d t , G. S. IX, S. 13.

389) Vgl. hierzu auch Ernst Rudolf H u b e r , Aufstieg und Entfaltung des deutschen Volksbewußtseins, Straßburg 1942, S. 15.

390) Vgl. oben 3.2., S. 99 mit Anm. 369.

meint, "alles ausdrückt, das Tiefste und das Flüchtigste, den Geist, die Seele, die voller Sinn ist. Unsere Sprache wird die Welt beherrschen" [391].

F i c h t e aber ist es, der diese Auffassung von der Qualität der deutschen Sprache in Beziehung setzt zum Gedanken der menschheitlichen Mission des deutschen Volkes, indem er beides in kausalen Zusammenhang bringt und von einer metaphysischen und geschichtsphilosophischen Deutung des Sprachgehalts her das Wesen der deutschen Nation zu bestimmen sucht [392]: In der Tatsache, daß das deutsche Volk seine eigene, ursprüngliche Sprache beibehalten habe, liegt für F i c h t e dessen wesentlicher Vorzug vor den übrigen germanischen Stämmen, wobei er hauptsächlich die Franzosen im Auge hat [393]. F i c h t e leitet hieraus alle anderen Unterschiede geschichtlicher Entwicklung der germanischen Völker ab [394]. Dabei ist hier nicht der besondere Inhalt der deutschen Sprache entscheidend, sondern der Umstand, daß hier Eigenes behalten, eine ursprüngliche Sprache fortgesprochen, dort eine fremde angenommen wurde. Dies habe dem Deutschen eine selbständige geistige Entwicklung gesichert, "indem weit mehr die Menschen von der Sprache gebildet werden, denn die Sprache von den Menschen" [395]. Geistige Schöpferkraft exisitiert hiernach nur in einem Volk mit einer "immerfort lebendig gebliebenen Sprache: "nur bei ihm greift die Geistesbildung ein ins Leben, wogegen im andern Fall Bildung und Leben ihren getrennten Gang gehen [396]. Da nach dieser Ansicht ohne lebendige Sprache keine fortschreitende Geistesbildung möglich ist, hängt also das Heil der Menschheit vom Dasein eines Volkes ab, das diese Sprache spricht.

---

391) S c h i l l e r , S. W., Bd. 2, S. 387.

392) Vgl. Z i e g l e r , S. 40; K e m i l ä i n e n , S. 106, 107, 231.

393) Über dieses Motiv vgl. die Ausführungen oben 1. Kapitel I.3., S. 27 f.

394) F i c h t e , S. W. Bd. 7, S. 328.

395) F i c h t e , S. W. Bd. 7, S. 314.

396) F i c h t e , S. W. Bd. 7, 324, 327.

J a h n greift diesen Gedanken einer aus der ungebrochenen Ursprünglichkeit ihres Wesens den Deutschen zugefallenen geschichtlichen Führungsrolle auf: "Dieses Volk ist unbezwungen mit geretteter Ursprünglichkeit in Sitten und seiner lebendigen Sprache, die von allen andern lebenden weniger hat, als sie von ihr haben. Sie hat einen ununterbrochenen Zusammenhang, der nirgends weniger durch einfallende Zwischenzeiten gestört wird" [397]. Auf die F i c h t e 'sche Erklärung deutschen Wesens aus der Ursprünglichkeit der Sprache nimmt auch A r n d t in seiner Schrift "Unsere Sprache und ihr Studium" aus dem Jahr 1818 bezug, indem er als "einen großen Hauptpunkt" hervorhebt, "daß die deutsche Sprache eine Ursprache und keine zusammengeschwemmte Mischlingssprache ist." "Was dies auf das große Gesamtleben des Volkes und der Sprache, auf das große geistige Gemeinbild ... für einen gewaltigen Einfluß hat," so meint A r n d t , "das hat F i c h t e in seinen Vorlesungen an die deutsche Nation vortrefflich angedeutet" [398].

An diese von F i c h t e herausgearbeitet Typik von Völkern der lebendigen und der toten Sprachen knüpft also auch H a s e an mit seinem Hinweis auf die Reinheit der deutschen Sprache als "Ursprache der neuen Welt." Als solche vermittelt diese Sprache die unmittelbare ununterbrochene Verbindung mit dem urhaften Ausbruch des Sprachvermögens überhaupt und damit das Äußerste an Geschichtstiefe. Im Urvolkgedanken verbinden sich, wie B o e h m hervorhebt, biblische Gedanken mit Vorstellungen R o u s s e a u s [399] und H e r d e r s

---

397) J a h n , S. 393 f.

398) A r n d t , Geist der Zeit IV, S. 196

399) Über die Verbindung des F i c h t e 'schen Urvolkgedankens mit der Lehre Rousseaus vgl. die Bemerkung F e s t e r s S. 136: "Fichte ... kann Rousseaus Urmensch nicht vergessen, und zwar gerade deswegen, weil Rousseau rein a priori zu demselben gelangt sein wollte. Dabei entgeht es ihm nicht, daß Rousseau seine liebe Not hatte, den Übergang zur Gesellschaft und seine Erklärung der Ungleichheit zu finden. Dieselbe Bemerkung hatte auch Herder gemacht, aber er hat sich als Theologe zu helfen gewußt. An die Stelle seiner Elohim tritt jetzt bei Fichte das Normalvolk und das religiöse Wunder wird so mit einem philosophischen Wunder vertauscht. Indem aber Fichte dennoch Rousseaus Urmenschen beibehält ... kann (man)..

sowie dem romantischen Bedürfnis nach einer Verherrlichung des Primitiven. Originell ist aber die F i c h t e 'sche Übertragung dieses Begriffs auf ein lebendes Volk der Gegenwart, das von der Stufe des Primitiven weit entfernt ist und dem F i c h t e die Fähigkeit zuspricht, aus der Idee heraus einen neuen, unbedingten Anfang zu setzen, was bei H a s e zum Ausdruck kommt in den Worten: "Wir tragen die Keime des schönen Lenzes in uns, aller der Blüthen und Früchte, welche die Freiheit einst gebären wird" [400]. So verbindet sich im Begriff des Urvolks die Geschichtstiefe mit einer stets gegenwärtigen Ursprünglichkeit und Frische [401]. Dieser Stilisierung der Deutschen zum Urvolk, das sich von allen anderen Völkern durch reine Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit unterscheidet und - eine in späterem Zusammenhang noch zu erörternde realpolitische Folgerung - notwendig getrennt bleiben muß, liegt eine Argumentierung zugrunde, auf die Kurt L e n k hinweist: Danach werden hier faktische Unterschiede, gegebene nationale und sprachliche Differenzen zu notwendigen und schicksalhaften metaphysischen Wesensunterschieden umgedeutet, werden substantiviert. "Das sich selbst anschauende und auslegende deutsche Wesen," so charakterisiert L e n k diese F i c h t e 'sche Denkmethode, "ist ... immer dabei, seine angeblichen Wesenseigentümlichkeiten nach außen hin zu objektivieren und sich so als ein von anderen völkischen Wesenheiten grundverschiedenes wahrzunehmen" [402].

4.2. Der Gedanke der Ursprünglichkeit des deutschen "Gemütes"

Ihre Ursprünglichkeit nun vermittelt dem deutschen Volk nach dieser Auffassung die Fähigkeit, das vollkommene Menschentum

---

... Fortsetzung von Seite 105
sagen, daß Fichtes Annahme eines Normalvolks, wodurch er sich von Rousseau am weitesten entfernt, eben durch sein Festhalten an dem Naturzustand des Genfers verursacht worden ist."

400) H a s e , S. 122

401) Zum Vorstehenden vgl. B o e h m , S. 71

402) L e n k , S. 76

aus sich zu entwickeln; denn eine Nation, bei dem die Geistesbildung ins Leben eingreift, besitzt, wie es bei F i c h t e heißt, "zum Geist auch noch Gemüt" [403].

So verstanden sieht H a s e das Gemüt als "das Eigentümliche des Deutschen" schlechthin an [404]. Hier wirken die oben schon aufgeführten drei Elemente sittlichen Handelns zusammengefaßt zu einem Organ, welches die durch Erkenntnis geweckte Liebe im Menschen durch Begeisterung zur Tat treibt [405] [406].

"Gemüt" wird hier verstanden als die Versammlung aller geistigen Kräfte für die Bewußtwerdung der Vernunft, nämlich als Schlüssel zum Verständnis und zur Verwirklichung der Philosophie des Idealismus, d.i. der Einführung der Idee ins Leben, der Errichtung des Gottesreiches auf Erden. Hier äußert sich wieder die romantische Ablehnung des überkommenen Rationalismus; da-

---

403) F i c h t e , S. W. Bd. 7, S. 327.

404) H a s e , S. 45.

405) Zu dieser Idee der Liebe vgl. oben 1. Kapitel IV.1.4., insbesondere die Bemerkung auf S. 51.

406) H a s e legt diese Wechselwirkung und gegenseitige Bedingtheit des oben dargestellten Dreiklangs der sittlichen Kräfte in seiner Definition des Begriffs "Gemüt" auseinander: Gemüt, so erklärt er, sei "eine gewisse Erscheinungsart verschiedener Seelenkräfte, ... wo alle von der Schule dreifach eingetheilten Kräfte des Geistes als Erkenntniß-, Gefühls- und Begehrungsvermögen im reinsten Einklang beisammenstehn und wirken ... . Gemüth hat demnach ... derjenige, bei dem Kopf und Herz einig sind. Darum können die höchsten Wahrheiten nur mit dem Gemüth erfaßt werden, das ist, weder mit dem bloßen Erkenntnißvermögen, wie die Verstandesmenschen, noch mit dem bloßen Gefühl, wie die Mystiker, noch mit dem bloßen Begehrungsvermögen, wie die Moralisten behaupten, sondern nur mit der Gesamtkraft des Geistes ..., darum können die höchsten Thaten nur vom Gemüth gethan werden, hier Begeisterung genannt, denn nur in ihr entfaltet sich der Mensch nicht mehr getrennt in die einzelnen Zweige seines geistigen Seins, sondern ist ganzer, voller Mensch, er erkennt das Höchste, das Gefühl bringt die Erkenntnis zur Begeisterung, den Willen zur That, die mit jener allmächtigen Kraft vollbracht wird, welche nur diese in allem Vermögen des Geistes begründete Überzeugung, daß etwas recht und gut sei hervorbringt, und dann für dessen Verwirklichung Alles wagt." H a s e , S. 45 .

nach vermittelt, wie M u h s unter Hinweis auf Friedrich S c h l e g e l hervorhebt, die Vernunft als das metaphysische Organ höherer Einsicht die unmittelbare und ursprüngliche Erkenntnis [407], eine synthetische Kraft, in der alle Seelenkräfte harmonisieren und - in H a s e s Worten - "Kopf und Herz einig sind".

H a s e deutet nun alle von ihm aufgesuchten Charaktereigenschaften des Deutschen als Ausfluß dieses so verstandenen Gemüts, der Quelle ursprünglichen deutschen Wesens: "Soll ich euch nun das Eigenthümliche des Deutschen, wie ich es abgezogen aus den verschiedenen Erscheinungen der Jahrhunderte in mir trage, mit e i n e m Worte nennen, so ist es das tiefe Gemüth und die daraus entspringende Kraft des Geistes ...". "Das ganze volle Gemüth - das ist das rechte Deutschthum!" [408].

4.3. Die Reinheit deutscher Abstammung

Neben den oben dargestellten Gedanken der Ursprünglichkeit deutscher Sprache hebt H a s e , wie schon erwähnt [409], insbesondere auch die Reinheit der germanischen Abstammung als Grundlage für die Erhaltung des ursprünglichen Gemüts der Deutschen hervor: "Die Keime des Gemüths" hätten ursprünglich alle germanischen Stämme in sich getragen, "aber sie erstarben, je mehr sie sich mit fremden Nationen mischten, und zeigten sich dort nur noch in einzelnen Farben und Klängen ..." So herrsche beim Spanier Gefühl und Tatkraft vor "ohne entwickeltes Erkenntnißvermögen", beim Italiener ebenfalls "warmes Gefühl, doch nur als fliegende Hitze ..., die Erkenntnißkraft aber nur ausgebildet als Pfiffigkeit", beim Franzosen "starkes, rasches Begehrungsvermögen, doch ohne Ausdauer und der Mode unterworfen, fast gänzlicher Mangel des Gefühls", das durch den Verstand ersetzt werde, bei dem aber "die Erkenntniß der letzten Gründe unsers Wissens und Handelns, die Vernunft

---

407) Karl M u h s , S. 159 - 202, 165.

408) H a s e , S. 45, 55.

409) S. oben 4.1., S. 102.

gänzlich im Argen" liege. Nur der Engländer, "der die germanische Abstammung noch am treusten bewahrt hat und mit ihr das volle Gemüth ist dem Deutschen am ähnlichsten .." [410].

H a s e führt hiernach die Reinheit des deutschen Blutes als ein Hauptargument zur Erklärung der deutschen Vorzugsstellung an, wogegen etwa für F i c h t e die Reinheit der Abstammung weniger bestimmend ist als die oben erörterte Ursprünglichkeit der Sprache [411]. Auch A r n d t sieht die Besonderheit der Deutschen in ihrer Abstammung begründet: Die Deutschen "sind mehr als viele andere Völker in ihrer angeborenen Reinheit geblieben und haben sich aus dieser Reinheit ihrer Art und Natur nach den stetigen Gesetzen der Zeit langsam und still entwickeln können; die glücklichen Deutschen sind ein ursprüngliches Volk" [412]. Die Reinheit ihres Volkstums verleiht den Deutschen auch in den Augen L u d e n s das Prädikat eines "Urvolks": Sein Volkstum sei "nicht zusammengesetzt und eben deswegen unteilbar; es ist ein wahres Element der Menschheit." "Ein Urvolk wird sich durch eine reine Gestalt auszeichnen, mit welchem keine fremde Form zu verwechseln ist; es wird sich auszeichnen durch eine Sprache, die nur sich selbst gleich ist, und ... mit keiner fremden eine andere Ähnlichkeit hat, als die, welche in dem Wesen der Einen Vernunft, die in allen Völkern lebt, gegründet ist."

---

410) H a s e , S. 46, 47.

411) F i c h t e , S. W. Bd. 7, S. 313 f.

412) A r n d t: Phantasien zur Berichtigung der Urteile über künftige deutsche Verfassungen. (1815). In: Ausgewählte Werke (hrsg. v. Meisner und Geerds), Bd. XV, S. 115; vgl. auch A r n d t in seiner Schrift "Über den deutschen Studentenstaat" (1815): "Auf diese Reinheit und Ungemischtheit des Stammes muß ich nach meiner historischen Ansicht einen sehr großen Wert legen." "Tacitus hat vielleicht nicht gewußt, wie sehr er die alten Germanen gelobt hat, als er sagte, sie seien ein reines, mit keinen andern Völkern gemischtes und ihnen selbst gleiches Volk."
Ausgew. Werke Bd. 13, S. 304.

"Die Deutschen sind ein Urvolk, die Franzosen ein Mangvolk ..." [413].

4.4. Der geistige Charakter der deutschen Führungsrolle

Die Ursprünglichkeit ihres Volkstums hat dem deutschen Volk nach dieser Ansicht die oben charakterisierte besondere geistige Verfassung bewahrt [414], die ihm Kraft verleiht, "aus seinem Gemüth die vollkommene Menschlichkeit zu entwickeln ... und doch alle Völker zu besiegen nicht durch Waffen und Ketten: sondern dadurch, daß es sie frei macht und weiter bringt in ächt menschlicher Bildung." Mit dieser Betonung der Gewaltlosigkeit der deutschen Rolle in der Geschichte will H a s e den oben schon hervorgehobenen rein geistigen Charakter des deutschen Führungsanspruchs unterstreichen [415].

Unter diesem Aspekt bemerkt F i c h t e in seinen "Reden": "Nicht die Gewalt der Arme, noch die Tüchtigkeit der Waffen sondern die Kraft des Gemüts ist es, welche Siege erkämpft" [416]. H u m b o l d t formuliert diesen Gedanken in seinem schon zitierten Gedicht "an den erwarteten Sohn":

> "Nicht mit Waffen wird es, nicht kämpfen
> in blutigen Kriegen,
> Sichrer herrschet durchs Wort, edler sein schaffender Geist" [417] [418] [419].

---

413) L u d e n , Das Vaterland, oder Staat und Volk. Nemesis Bd. I, 2. Stück, S. 223. - L u d e n unterscheidet unter dem Blickwinkel der Reinheit der Abstammung die "Urvölker" von den "Nachvölkern" oder "Mangvölkern" (L u d e n ebd.) - Vgl. auch hier wieder die Hervorhebung des Gegensatzes zu den Franzosen.

414) Vgl. oben, 3., S. 97 - 102.

415) Vgl. oben 2.2., S. 93.

416) F i c h t e , S. W. Bd. 7, S. 390.

417) H u m b o l d t , G. S., IX, S. 13.

418) Wilhelm S c h l e g e l versteht in seinen Berliner Vorlesungen von 1804 unter den "Hauptnationen" des neueren Europa nicht das "durch Industrie, Handel, politische Künste..

5. Die Erscheinungen deutscher Volkstümlichkeit

Die Geisteskraft der Deutschen findet, wie wir sahen, ihren Ursprung im deutschen Gemüt als "den Keim jeglicher Vollendung" (H a s e) . H a s e unternimmt es nun, alles, was ihm als Ausfluß deutschen Wesens erscheint aus diesem Wesenszug der Deutschen zu erklären: "Wie aber das Gemüth das Erbtheil des deutschen Volkes sei, ... dies zu zeigen, müssen wir die einzelnen Erscheinungen deutscher Volksthümlichkeit aufführen und sie als aus dem Gemüth entsprungen herleiten, oder, ... die Erscheinungen des Gemüths in der Sinnenwelt aus seiner Idee ableiten, und sie als im deutschen Volke verwirklicht darlegen" [420].

5.1. Religiösität

H a s e beschreibt hierauf die im Lauf der Geschichte hervorgetretenen im Gemüt der Deutschen angelegten Wesenszüge und führt als erstes das Verhältnis dieses Volkes zur Religion an:

Das "doppelte Bürgertum" des Menschen [421] äußere sich vor-

Forts. Anm. 418) ... oder die Waffen erworbene Übergewicht, sondern die Bedeutsamkeit der ursprünglich zur Bildung gelieferten Beyträge." Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst, Bd. III, S. 17.

419) Adam M ü l l e r erklärt bei der Darstellung seines Kulturprogramms für Deutschland: Dies sei das Geheimnis der deutschen Herrschaft. "Nicht durch Erhebung, durch Hervorstrahlen unsrer Kräfte, über die Kräfte der Auswärtigen wollen wir gelten ... (sondern nur) als ewige Vermittler unser und ihr gemeinsames Fortschreiten sicher stellen". Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur, S. 11 f.

420) H a s e , S. 47.

421) Zu diesem Gedanken vgl. oben I.1., S. 20.

nehmlich in der Religion als Anerkennung von einem höchsten Wesen und der Verehrung desselben, meint H a s e . Da aber allein der Deutsche "seine Religion im Gemüthe trägt", stehe er allein im rechten Verhältnis zu ihr, sei weder abergläubig noch schwärmerisch oder fanatisch. "Beim Deutschen wirkt die Religion auf den ganzen Menschen." Reformation und Kreuzzüge seien Ausdruck gemütvoller deutscher Frömmigkeit und schon das Heidentum der alten Deutschen sei ernst und tiefsinnig gewesen [422]. "Innigen Glauben und redlichen Ernst" sieht auch F i c h t e als Merkmale des "religiösen Gemütes" der Deutschen. Auf diese Weise habe auch "Angst um das ewige Heil" Luthers Gemüt befallen ebenso wie sein Volk "von derselben Sorge für das Heil der Seele ergriffen" wurde [423]. Hieran anlehnend formuliert H a s e : "Da ergriff Zweifel sein (Luthers) ganzes Wesen, denn es war ein gemüthvolles, und ergriff eben darum sein ganzes Volk in der Angst um die ewige Seeligkeit" [424].

Wenn hier die Bedeutung der Deutschen wesentlich auf ihre religiöse Veranlagung zurückgeführt wird, so entspricht diese Deutung dem philosophisch-religiösen Charakter des hier vertretenen Sendungsgedankens und erscheint als Ausfluß einer den ideellen Strömungen jener Zeit eigenen Innerlichkeit, die sich teilweise auch religiös ausgeprägt darstellt. So erkennt etwa N o v a l i s im Deutschen eine Anlage zur Religion, die ihn zum Wegweiser einer religiös-geistigen Entwicklung zum ewigen Frieden erheben soll [425]. Daneben vertritt auch Friedrich S c h l e g e l den Gedanken der religiösen Führerschaft der Deutschen [426], ebenso wie Adam

---

422) H a s e , S. 49, 48, 47.

423) F i c h t e , S.W. Bd. 7, S. 346.

424) H a s e , S. 49.

425) Vgl. den Aufsatz "Über die Christenheit oder Europa" (1799). Minor Bd. II, S. 42 -45.

426) So etwa, wenn er erklärt, daß Europa "in wahrer Freiheit und Bildung" weiter fortgeschritten sein würde, wenn in der Vergangenheit der Mittelpunkt der Kirche nicht in Italien, sondern in Deutschland gelegen hätte. Vgl. Artikel in der Zeitschrift Europa, hrsg. v. Fr. Schlegel, Frankfurt 1803, 2 Bde., Neuausgabe Darmstadt 1963; Reise nach Frankreich I:1, S. 13.

M ü l l e r in seinen "Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur" eine besondere Neigung der Germanen zum Christentum feststellt [427]. Der "Frömmigkeit der Deutschen" widmet auch J a h n einen Abschnitt in seiner Schrift "Deutsches Volkstum."

War es früher die Religion so wird es nun das als wahre Interpretation der christlichen Lehre aufgefaßte metaphysisch-religiös ausgeprägte philosophische System des F i c h t e 'schen Idealismus, als dessen Vertreter die Deutschen jener Epoche ihren Universalberuf als geistige Führer ausüben. Das Christentum, so meint H e r b s t hierzu, welches noch nie in der rechten Weise zur Erscheinung gekommen sei, werde "in dem Zeitalter der Vernunftherrschaft ... in seiner erhabenen Größe erscheinen dadurch, daß es das Leben der höchsten göttlichen Vernunft unterwirft" [428]. Auch H a s e erklärt hierzu, daß "die erhabne Sittenlehre des Christenthums durch jene Philosophie wieder erweckt ward", "welche lehrte, daß man das Gute thun müsse um seiner selbst willen nach einem unbedingten Gebote der Vernunft ..." Ist diese Morallehre jedoch "nur für die auf einem höheren Standpunkt Stehenden" verständlich, so stellt sie sich nach H a s e s Ansicht in der Religion in einer Form dar, die auch den weniger Gebildeten begreiflich sei: "Die Philosophie des Volks, Metaphysik und Moral ist die Religion." [429] [430]

Nach dieser Auffassung stellt sich also die im Verlauf ihrer Geschichte erwiesene Innerlichkeit der Deutschen auf höherer

---

427) M ü l l e r , aaO., S. 24.

428) H e r b s t , S. 84.

429) H a s e , S. 83.

430) "Dem Ungebildeten, aber sonst Unverdorbenen", sagt H e r b s t , gibt "sein felsenfester Glaube an Gott und die Idee des Guten in ihm" Seelenruhe und Festigkeit; der Gebildete dagegen "soll sich auch auf scientivischem Wege orientieren mit der klaren verständigen Einsicht der ihn als freigebildeter Geist zum selbständigen Bildner und Beherrscher des Lebens erhebt."
H e r b s t , S. 177.

Bewußtseinsstufe dar in ihrer Erkenntnis der wahren Philosophie des Idealismus, als deren einzige Vertreter sie ihrem metaphysisch-religiösen Universalberuf nachkommen.

5.2. Freiheitsliebe

Ebenso liegen nach H a s e s Ansicht in der deutschen Volkstümlichkeit "auch die andern Tugenden, welche durch die rechte Erfassung des Himmlischen im ganzen Gemüth ... bedingt werden. Das ist vor allem die Blüthe und der Kranz jegliches Guten - die Freiheit" [431].

Die Liebe dieser Freiheit, so führt H a s e aus, charakterisiere die Geschichte der Deutschen von Anbeginn. "Liebe zur Freiheit, wo finden wir sie, nachdem die zwei freien Völker der alten Welt ihrer nicht mehr werth waren, glühender als im deutschen Volke?" "Diese Liebe der Freiheit ist die fast allein bewegende Kraft der ganzen deutschen Geschichte." Sie habe das Volk zur Zeit Hermanns daran gehindert, eigene Äcker und feste Wohnungen zu haben. Gegenüber der römischen Verführung habe es vorgezogen, "frei zu sterben nach freiem Leben." Eifersüchtige Freiheitsliebe der Fürsten habe später die Gewalt des Kaisers beschränkt, den Kampf der Fürsten mit den Ständen geschürt und den Bauern in die Städte gelockt, um dort frei und selbständig zu werden. Wenn auch das Übermaß dieses Freiheitsstrebens durch die Zerstörung der kaiserlichen Gewalt die Einheit des Reiches zerrissen und Deutschland zu Fall gebracht habe, so trage sie doch unter der Bedingung der Vaterlandsliebe "die Keime in sich zu jedem Großen und Herrlichen" [432].

Auch die Vorrede zur Verfassung der Teutonia Halle aus dem Jahre 1817 hebt diese Freiheitsliebe der Deutschen hervor in-

---

431) H a s e , S. 49
432) H a s e , S. 49, 50

dem sie, wie H a s e, an das Leben der Vorfahren erinnert, welche die Hütten in ihren Wäldern nur darum gegen die Gewalt der Römer verteidigt hätten, "weil sie wohl wußten, daß mit ihnen ihre Freiheit verloren gehen würde, ohne die sie ... nicht leben konnten und wollten" [433].

Wir finden diese Interpretation des deutschen Freiheitsgedankens in L u d e n s Darstellung der deutschen Geschichte wieder, welche in gleicher Verherrlichung des deutschen Volkscharakters die vielen Kämpfe, auch die der eigenen Vasallen gegen den Kaiser, als Ausfluß des Bestrebens ansieht, "sich die Möglichkeit eines freien Lebens zu erhalten, eine Widerstrebung der deutschen Natur gegen alle Sklaverei und Unterdrückung: Es war um die Freiheit der Nation zu tun, nicht um ein gemeinsames Herrschen. Darum haben die Deutschen niemals das Joch eines einheimischen Despoten getragen. Der Kaiser mußte der Mann des Volkes sein, oder er war nichts; nie haben sie sich fremder Herrschaft unterworfen" [434] [435].

Karl Hermann S c h e i d l e r, Mitbegründer der jenaischen Wehrschaft [436], Schüler L u d e n s und ein enger Freund J a h n s, hebt noch in seinen 1859 herausgegebenen "Jenaischen Blättern" auf die weltgeschichtliche Rolle der Deutschen eingehend den Freiheitssinn dieses Volkes hervor:

---

433) Abgedruckt in Eduard D i e t z, Die Teutonia und die Allgemeine Burschenschaft zu Halle, in: QuD., Bd. 2, S. 215 - 305, S. 279 ff., 282.

434) L u d e n, Über das Studium der vaterländischen Geschichte, S. 45, 47; vgl. Hans E h r e n t r e i c h, Heinrich Luden und sein Einfluß auf die Burschenschaft. in: QuD., Bd. 4, S. 48 - 129, S. 56.

435) Ernst Moritz A r n d t sagt einmal über diesen Wesenszug des Deutschen: "Wie die Idee sein rechtes Gebiet war von Anfang, so hat er auf Erden immer nach der höchsten Freiheit gestrebt ..." Phantasien zur Berichtigung der Urteile über künftige deutsche Verfassungen (1815), Ausgew. Werke Bd. XIV, S. 133.

436) Vgl. hierzu oben Einleitung II., S. 4.

Während der antike Staat auf dem Recht des Stärkeren beruht, das Sklaventum zur Unterlage gehabt habe [437] seien im deutschen Volk die Grundlagen für die Verwirklichung der Vernunft- und Menschenrechte gegeben und durch das Christentum zur Entwicklung gebracht worden [438]. Der Grundzug des germanischen Volkstums sei "ureigner Sinn für persönliche und staatsbürgerliche Freiheit und Ehre" [439].

5.3. Treue und Redlichkeit

Andere von der Geschichte ausgewiesene Erscheinungen des deutschen Gemüts sind nach dieser Auffassung "deutscher Trotz, deutsche Kraft und Dauer", "deutsches Wort und deutsche Treue", Leichtgläubigkeit, Einfalt, Redlichkeit und Mut gegründet auf Selbstvertrauen und Gottvertrauen [440].

Aus dem Gemüt erwächst hiernach auch die Liebe des Deutschen zum Land seiner Väter und zum angestammten Fürsten, die sich "in der Ritterlichkeit und Romantik des Mittelalters" und auf den deutschen Volksfesten entfaltete (H a s e) [441].

Karl F o l l e n erkennt in einer nach den Karlsbader Beschlüssen Ende 1819 verfaßten Denkschrift in seinem Volk eine "Einfachheit und Ausdauer" sowie "steife Anhänglichkeit an das Bestehende, welche ihm zwar eine Erhebung über dasselbe erschwert, aber auch den Bestand der Freiheit, wenn sie einmal heimisch geworden ist, verbürgt." [442] Fürstentreue, Familiensinn, Heimatverbundenheit, Einfalt und Reinheit der Sitten

---

437) Zu dieser Auffassung vgl. oben II.1.4., S. 85 f.

438) Vgl. oben II.1.4.2., S. 86 f.

439) Karl Hermann S c h e i d l e r, (Hrsg.) Jenaische Blätter für Geschichte und Reform des Universitätslebens, insbesondere des Studentenlebens. Jena 1859, S. 9

440) H a s e, S. 50 f.; vgl. hierzu auch F i c h t e, S.W. 7, S. 350 - 356

441) H a s e, S. 52 f.

442) Vgl. H a u p t, Karl Follen, S. 146.

Sinn für Recht und Pflicht, Mut und Ehrgefühl hebt auch L u d e n als typisch deutsche Charaktereigenschaften hervor [443], ebenso wie andere Zeitgenossen ihre Auffassung über die Bedeutung der Deutschen [444] u.a. auf die in ihrer Vergangenheit bewährten Tugenden der Treue und Redlichkeit stützen [445] [446] [447].

Wir erkennen hier das Bild des Deutschen wieder, der die von T a c i t u s bezeugten germanischen Eigenschaften der Wahrheitsliebe, Sittenreinheit, Tapferkeit und Treue in sich bewahrt hat, von den deutschen Humanisten des fünfzehnten Jahrhunderts rekonstruiert und seitdem fester Bestandteil des deutschen Nationalbewußtseins geworden ist [448].

6. Der Gedanke der Universalität des deutschen Volkes

Die deutsche Gemütsfülle ist es schließlich auch, die nach dieser Ansicht dem deutschen Volk als einzigem die Assimilationskraft verleiht, das Bildungsgut aller Völker in sich aufzu-

---

443) L u d e n , Über das Studium der vaterländischen Geschichte vgl. E h r e n t r e i c h , S. 56, S. 45, 57.

444) Vgl. oben 3.2., S. 97 f.

445) So heißt es etwa in H e r d e r s Humanitätsbriefen: "... das Lob, das man ihren braven Männern, ihren guten Regenten und Helden durch alle Zeiten zugestand, war die sogenannte Deutsche Biederkeit, Treu und Glauben." Vgl. II. Sammlung 1793, S.W. 17, S. 91 - 92.

446) "Rechtlich, treuherzig, gründlich, genau und tiefsinnig" sind die Deutschen auch in den Augen Friedrich S c h l e g e l s ; vgl. Athen. Fragm., S. 120; vgl. ferner B o r r i e s , S. 137.

447) J a h n sieht in "Biederkeit, Gradheit, Abscheu der Winkelzüge, Rechtlichkeit ... seit ein Paar Jahrtausenden die Kleinode unsers Volksthums ..." ; Volksthum S. 10.

448) Über das Germanenbild der deutschen Humanisten vgl. oben 2.2., S. 88 - 94.

nehmen, um es der Menschheit geläutert zurückzugeben und in dieser Mittlerrolle deren Entwicklung voranzutreiben.

"Aus dem Gemüthe ... als der vielseitigsten Auffassungskraft stammt auch die Gerechtigkeit des Deutschen gegen das Ausland", sagt H a s e , "daß er, wenn andre Nationen blind für alles Andre nur ihre eignen Vorzüge anerkennen, vermittelnd steht in der Mitte der gebildeten Welt, alles Erfreulichen und Schönen, komm' es aus Morgen oder Abend, sich freuend und auf seinem Heerde zu einer großen Flamme der Menschheit vereinend." Er hat "in seinem Schoß Kunst und Wissenschaft aller Völker ohne Nationalstolz aufgenommen und verbessert zurückgegeben" [449]. Diese Ansicht von der Empfänglichkeit des deutschen Volkes für alle Kultureinflüsse kommt auch in der Vorrede zur Verfassung der Teutonia Halle zum Ausdruck: "Alles Große und Schöne hat in ihm einen empfänglichen Boden gefunden ... . Jede Wissenschaft und Kunst hat es genährt"[450].

Der Gedanke einer kulturellen Vielseitigkeit der Deutschen wurde im Zusammenhang mit den zeitgenössischen Äußerungen über den Beruf dieses Volkes oft angeführt. So verwandelt schon H e r d e r den seinerzeit vielfach erhobenen Vorwurf der deutschen Nachahmungssucht [451] in ein Lob um indem er den Reichtum deutscher Kultur in ihrer Aufnahmebereitschaft gegründet sieht: "Alle Kunst ist Nachahmung, nur durch Nachahmung ist der Mensch zur Kunst gelanget; nur durch sie ist er Mensch worden." Ihre Aufnahmefähigkeit habe den Deutschen das Beste der anderen Völker zu eigen vermittelt. Der Deutsche, der erst spät zum geistigen Wettstreit mit den übrigen Kulturvölkern angetreten sei, "kam zuletzt, sah Jedem seine Art ab, und

---

449) H a s e , S. 51, 64

450) Vgl. bei D i e t z , QuD. 2., S. 281

451) Hierzu vgl. unten 3. Kapitel I.3.4.

übertrifft oder regiert sie alle" [452]. H u m b o l d t , der von H e r d e r angeregt die Zunahme der Mannigfaltigkeit und Entwicklung der Eigenart der Charaktere als Menschheitszweck ansah [453], erkennt demzufolge die Bedeutung der Deutschen gerade in ihrer Universalität, durch die sie die Charaktere anderer Völker zu achten und zu verstehen in der Lage seien, und bezeichnet diese Neigung als ein edles Streben nach Vielseitigkeit [454]. Friedrich S c h l e g e l übernimmt diesen Gedanken, wonach sich die Individualität durch Aufnahme universaler Umwelteindrücke prägen müsse, und sieht daher die deutsche Vielseitigkeit als Fortschritt der ästhetischen Bildung an [455]. N o v a l i s , der in den Deutschen "eine Vielseitigkeit ohne Gleichen", "eine gewaltige Ahndung ... der unendlichen Mannigfaltigkeit, der heiligen Eigenthümlichkeit und der Allfähigkeit der innern Menschheit" zu erkennen glaubt, deutet dem Zeitgebrauch folgend den angeblichen Nachahmungstrieb der Deutschen als eine Belebung ausländischer Eindrücke mit dem eigenen Geist [456]. Jedes Volk solle im Streben nach allseitiger Bildung die Eindrücke der Außenwelt aufnehmen und sie in eigener Gestalt darstellen, meint Adam M ü l l e r, der diese Forderung vor allen anderen im deutschen Volk erfüllt sieht. "... das gehorsame und fromme Auffassen alles Fremden und jeder von unserer Nationalität noch so sehr abweichenden Form, ist ein Vorzug, den der deutsche Geist vor den übrigen Nationen sich zuzuschreiben gezwungen ist ..." . Auf die auch von H a s e angedeutete Vermittlerrolle der Deutschen eingehend meint M ü l l e r , das Geheimnis der deutschen Geistesherrschaft sei, daß sie "als ewige Vermittler unser und ihr (der übrigen Nationen) gemeinsames Fortschreiten sicher stellen" [457]. Ebenso bezeichnet J a h n die

---

452) H e r d e r , Humanitätsbriefe (8. Sammlung 1796), S. W. 18, S. 113.

453) Vgl. hierzu oben 1. Kapitel IV.2., S. 51 ff. die Auführungen über den Gedanken der Individualität.

454) H u m b o l d t , Das achtzehnte Jahrhundert, G.S. II. S. 38 - 39; Plan einer vergleichenden Anthropologie (1795) G. S. I., S. 387.

455) Fr. S c h l e g e l , Minor Bd. I., S. 114.

456) N o v a l i s , Briefwechsel mit Friedrich und August Wilhelm, Charlotte und Caroline Schlegel. Hrsg.v. Dr. M. Raich, Mainz 1880, S. 41 - 42 (an A.W. Schlegel).

457) M ü l l e r, Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft, S.11 f.

Deutschen als "das alte ehrwürdige Mittelvolk und Mittlervolk Europas" und würdigt ihre Allseitigkeit und Begabung zur Verehrung anderer Völker als großes Verdienst [458].

Wir sehen, daß der zu jener Zeit geläufige Gedanke einer universalen deutschen Bildung allgemein als wesentlicher Grund eines im Vergleich zu anderen Völkern höheren Kulturvermögens angesehen wurde, welches die oben erörterte geistige Herrschaft der deutschen Nation begründete indem sie - wie H a s e sich ausdrückt - "jedes Schöne der Völker gastfreundlich bei sich aufnimmt und auf seinem großen Heerde geläutert und verklärt allen Völkern der Erde zurückgibt." Unter diesem Vorzeichen "wird Deutschland der Markt bleiben, dahin die Völker segeln, wie gen Ostindien nach den Reichthümern der Erde, so u uns nach den Reichthümern des Himmels" [459].

Dies also sind die Ausdrucksweisen deutschen Wesens, welche nach dieser Anschauung aus ihrer Quelle, dem Gemüt, herzuleiten waren, und die das deutsche Volk als einziges befähigen, dem Gattungszweck zu dienen. In ihm tritt gewissermaßen die Menschheit als solche in Erscheinung. "So wird hier, wie einst in Hellas, die höchste Menschenbildung sich einigen," sagt H a s e , "von hier werden die Engel ausgehn, welche die Welt beglücken und bessern. Ein Weltvolk soll das deutsche sein" [460].

Dem von H a s e in diesem Zusammenhang herangezogenen Vergleich der Deutschen mit den Griechen liegt die in jener Zeit verbreitete Ansicht einer geistigen Verwandtschaft beider Völker zugrunde, die von der allgemeinen auch in der Geschichtsphilosophie sich niederschlagenden Bewunderung für die Griechen inspiriert war [461]. H u m b o l d t erkennt ihre Gemeinsamkeit u.a. in dem Streben nach Idee und Idealität und teilt

---

458) J a h n , S. 14, 11. - Zum Vorstehenden vgl. K e m i l ä i n en S. 87, 115 ff., 149, 156, 60, 183, 193, 217, 227.

459) H a s e , S. 64, 118.

460) H a s e , S. 64.

461) Vgl. hierzu oben II.1.4.1., S. 85 f.

auch die oft geäußerte, auch von H a s e oben wiedergegebenen Vorstellung, daß in den Griechen wegen ihrer Nähe zur ursprünglichen Schöpfungskraft das höchste Menschendasein natürlich und instinktiv seine Vervollkommnung erreicht habe [462].

"Zwei heilige Völker, heilige Namen in der Weltgeschichte, Griechen und Altdeutsche," so umschreibt J a h n den Gedanken der Verwandtschaft beider Völker. "Welches Volksthum steht am Höchsten, hat sich am Meisten der Menschheit genähert? Kein anderes, als das den heiligen Begriff der Menschheit in sich aufgenommen hat, mit einer äußerlichen Allseitigkeit sie sinnbildlich im Kleinen vorbildet, wie weiland volksthümlich die Griechen, und noch bis jetzt weltbürgerlich die Deutschen, der Menschheit heilige Völker" [463]. Als Heiligthümer der Menschheit" charakterisiert auch H a s e die beiden Völker, denen nach seiner Ansicht der universale Beruf gemeinsam ist," alles menschlich Schöne und Hohe in sich aufzunehmen, auszubilden und der Menschheit das theure Erbtheil zu wahren" [464].

III. Geschichtsbegriff und Volksgedanke in der Vorstellungswelt der Burschenschaft

1. Der Geschichtsbegriff

1.1. Das Verhältnis zur Vergangenheit

1.1.1. Der Einfluß der historischen Denkweise

In der bisherigen Untersuchung wurde versucht darzustellen, wie hier die Rolle der Deutschen als Urvolk der neuen Welt an-

---

462) H u m b o l d t , Über das Studium des Altertums und der Griechischen insbesondere (1793), G.S. I., S. 263 - 266; d e r s., Das achtzehnte Jahrhundert (1796 - 1797), G. S. II. S. 24 f.; d e r s., Geschichte des Verfalls und Untergangs der griechischen Freistaaten (1807 - 1808), G. S. III. S. 188.

463) J a h n , S. 21

464) H a s e , S. 60

hand geschichtlicher Ereignisse und volkstümlicher Erscheinungen nachgewiesen wird.

"Ihr möget", sagt H a s e , "das deutsche Volk, wie ich's erfasst zu haben glaube, nur in der Geschichte finden, in ihr nur die Belege zu meiner Darstellung." Es liegt nahe, diese Bemerkung dahin zu deuten, daß H a s e hier eine historische Erklärung des deutschen Volkes zu unternehmen versucht. So bemerkt er zu seinem Entschluß einer Wanderfahrt durch Deutschland: "Ich hatte fleißig gelesen in den Schriften der Väter, wie sie in ihnen sich und ihre Zeitgenossen dargestellt, sinnend war ich gewandelt unter den Malen vergangener Tage und Thaten, daraus wollt' ich euch die Art und Sitte deutschen Volks darstellen: da zog's mich ... hinaus ans Herz eines Volkes, zu sehn, was wir noch gewahrt hätten vom väterlichen Erbtheil ..." [465]. Hiernach erscheint es, als wolle H a s e den geschichtlich gewordenen Lebensverhältnissen des Volkes nachgehen und damit die deutsche Nation darstellen als historische, konkrete Individualität. Die oben z.T. angeführten liebevollen und breiten Beschreibungen der einzelnen Erscheinungen deutscher Volkstümlichkeit, die Darstellung der Gestalten und Taten deutscher Geschichte könnten als Ausdruck für Verständnis und Achtung vor den Erscheinungen des wirklichen historischen Lebens verstanden werden. H a s e sieht die gegenwärtige Beschaffenheit seines Volkes in vielfältigen Zusammenhängen, Bezügen und Bindungen mit der Vergangenheit und Zukunft; er erkennt den einzelnen Zeitgenossen verflochten und hineingeboren in eine mehrdimensionale Lebensgemeinschaft und damit Erbe eines Geistes, der nicht von heute ist und die Lebenden miteinander und mit den Vorfahren verbindet: "Wenn ich zu euch spreche von der Art und Weise unsers Volks, darf ich nicht auf einzelne Stände desselben sehen," sagt er, "noch auf die bloße Erscheinung der Gesamtheit in der Gegenwart,

---

465) H a s e , S. 43

noch auf irgend einen andern einzelnen Zeitpunkt in der Geschichte [466]. Ebenso sieht H e r b s t "das Einzelne, wie es in der Gegenwart erscheint, ... in seiner mannigfachen Verkettung, in seinen Ursachen und Wirkungen, in seinem Zusammenhang mit der Vergangenheit" [467].

Hier klingen Gedanken und Motive an, die von der historischen Denkweise etwa Edmund B u r k e s oder Justus M ö s e r s beeinflußt erscheinen. B u r k e erkennt im Volk eine Gemeinschaft der Abstammung, Gesinnung und des historischen Schicksals, dessen Einheit begründet liegt in sittlichen Bindungen, der Zusammenarbeit der vielfältigen Stände und Gruppen, wie dies die Wirklichkeit des konkreten Lebens mit sich bringt und erfordert. Bei B u r k e kommt die Welt der Tatsachen zu neuer Bedeutung. Er gewinnt aus dem Anblick des konkreten Lebens Einsicht in seinen organischen Zusammenhang und die geschichtliche Kontinuität desselben. Die Wirkung dieser Einsicht war bei B u r k e wie bei seinem Schüler Adam M ü l l e r tiefer Respekt vor dem Erbe der Vergangenheit. Auch bei M ü l l e r ist das individuelle Dasein nur noch Teil und Glied eines größeren Ganzen, welches zusammengesetzt ist aus Vergangenem und Gegenwärtigen, der Mensch das "an tausend physischen und moralischen Fäden mit Vorzeit und Nachwelt zusammenhängende Wesen" [468].

An diesen Gedanken der Kontinuität knüpft auch H a s e an: "Jeder Einzelne ... wird unter seinem Volke geboren und erzogen und empfängt ... alle Eigenthümlichkeiten desselben und wird so grad auf den Weg und den Standpunkt versetzt, auf dem

---

466) H a s e , S. 43.

467) H e r b s t , S. 51, vgl. oben II.3.2., S. 81 f.

468) Adam M ü l l e r , Vermischte Schriften über Staat, Philosophie und Kunst. 2 Bde. Wien 1812, Bd. I, S. 145. Vgl. hierzu Friedrich M e i n e c k e, Weltbürgertum und Nationalstaat. Hrsg. von Hans Herzfeld, München 1962, S. 122. Franz S c h n a b e l , Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert. Bd. I. Die Grundlagen der neueren Geschichte, Freiburg, Basel, Wien 1964, S. 242.

seine Nation steht ..." [469]. So wie hiernach das Individuum Teil des großen überindividuellen Gesamtorganismus ist, der räumlich und zeitlich weit über den einzelnen hinausgeht und ihn zu dem gemacht hat, was er wirklich ist, so ist nach dieser Anschauung auch das Volk, wie M ü l l e r sagt, "die erhabene Gemeinschaft einer langen Reihe von vergangenen, jetzt lebenden und noch kommenden Geschlechtern, die alle in einem großen innigen Verbande zu Leben und Tod zusammenhangen" [470]. Die Nation ist hiernach historisch gewordene, empirische Individualität, eine organisch gewachsene Lebenseinheit.

1.1.2. Die Verherrlichung der Vergangenheit

Man darf es als Ausfluß solchen in Ehrfurcht vor dem Gewordenen geschichtlich-rückgewandten Volksbewußtseins deuten, wenn H a s e erklärt: "Heiligthümer der deutschen Art und Sitte findet ihr am ersten noch im Bürger- und Bauernstande, dort, wo man treu geblieben der Natur und dem Brauch der Väter, leben noch Deutsche. In ihren Gelagen und Festen werdet ihr noch die ganze trauliche, kräftige, treuherzige Weise des Deutschen finden ..." [471]. Hiernach sieht H a s e in den Bräuchen, Sitten und Einrichtungen der Vergangenheit den individuellen, d.h. unvergleichbaren Charakter seines Volkes mitbegründet.

Den Blick zurückgewandt schwärmt H a s e von "Deutschlands alter Herrlichkeit" und erzählt von den patriotischen Träumen seiner Kindheit: "Als wir hörten von der alten Herrlichkeit unsres Volks, wie Deutschland sich einst Roms Weltherrschaft entgegengeworfen und die neue Welt geschaffen und gerettet ...

---

469) H a s e , S. 35.

470) M ü l l e r: Elemente der Staatskunst, Neudruck von Baxa in 2 Bänden, Jena 1922 Bd. I., S. 145; vgl. K l u c k h o h n , Idee des Volkes, S. 44.

471) H a s e , S. 44.

als wir hörten vom deutschen Kaiser und Reich, von der Blüthe unsrer freien Städte, von deutscher Sitte und Kunst, deutscher Treue und Freiheit [472]: - da blickte auch Mancher von uns schwermütig über die Trümmer jener gewaltigen Zeiten ..." Die Freiheitskriege versteht H a s e als Erneuerung dieser "alten Herrlichkeit": "Das alte Deutschland erstand verklärt aus seinem Grabe ..." Indem er den gegenwärtigen Verfall seines Vaterlandes beklagt und "in einem andern Jahrhundert geboren sein" möchte ist sein Wunschbild der Zukunft, daß "in allen deutschen Landen wieder die altvätrische Sitte und Volksthümlichkeit geehrt" werde [473].

1.1.3. Der Gedanke der Entwicklung

Dennoch erscheint es hier nicht als bloße Rückwärtssehnsucht, wenn H a s e fordert, "laßt ... das Volk begeistert werden für Wahrheit und Schönheit, und das Jahrhundert der Hohenstaufen wird wiederkehren in seinem bessern Wesen und alles Herrliche, was die Reichsstädte gesehn in den Tagen der Minnesänger." "Erschafft uns wieder eine deutsche Rede mit Luthers Kraft und Erhabenheit! Eine deutsche Kunst aus jenen Gemüthern entsprossen, ... wie Eyck und Dürer sie in sich trugen ..." [474]. Hier wird nicht zu bloßer Nachahmung der Vergangenheit aufgerufen; denn die innige Verehrung des Großen und Schönen in der deutschen Geschichte soll nicht zu starrem Festhalten am Alten führen, sondern zeigt sich hier verschmolzen mit der vorwärtsweisenden Tendenz zu Höherentwicklung des Überkommenen und Neugestaltung:

"Schafft uns wieder eine deutsche Kunst, nicht zurückgehend in den Staub der Jahrhunderte, die Todten stehn nicht wieder auf, die Zeit eilt vorwärts, wir kennen Dürers und Cranachs Mängel und wollen was ihre Zeit Beschränktes mit sich brachte

---

472) Vgl. hierzu oben 2. Kapitel 2. S. 87 - 96, S. 111 - 121.
473) H a s e , S. 69, 3.f., 97.
474) H a s e , S. 119.

nicht in die unsre hineinkünsteln, aber ihr Schönes, ihr Deutsches, das ewig bleiben muß, weil es aus tiefem, deutschen Gemüthe ... hervorgegangen, danach sehnen wir uns" [475]. Bei aller Ehrfurcht vor den überkommenen Kulturgütern soll hier nicht die Restauration derselben stattfinden, sondern das Vätererbe, sein Gutes und Schönes in gleichem Geist, aber doch gereinigt und ins Bewußtsein gehoben der Nachwelt übergeben werden. Jeder einzelne, meint H a s e , wird "auf den Standpunkt versetzt, auf dem seine Nation steht [476], und von dem aus es gilt, vorwärts zu wandeln." "Was wir von den Vätern ererbten, wollen wir fortbilden im Geist der Zeit", bemerkt H e r b s t hierzu [477]. Auch J. L. H a u p t führt diesen Gedanken an indem er sagt: "Nicht alles darf hinübergenommen werden aus den Zeiten unserer Vorvordern, und die Vergangenheit soll für uns nichts als eine große Ruine seyn, von der uns die besten Steine zum neuen Gebäude herausgenommen werden dürfen. Darum prüft alles und das Beste behaltet" [478]. C a r o v é charakterisiert diesen Läuterungsprozeß in seiner ersten Heidelberger Rede: "... alte Erinnerungen sind in ihm (dem deutschen Volk) aufgestiegen aus grauer, jugendlicher Heldenzeit, und die Freiheit, die es damals bewußtlos .... geschlürft, die möchte es jetzt ruhig, in klarem Bewußtseyn ... genießen" [479]. Gleichzeitig warnt er vor einer kritiklosen Beibehaltung des Überkommenen: "Nur die ganz oberflächliche Affenliebe verabgöttert ohne Unterschied die Tag- und Nacht-Seiten,Sitten und Unsitten des Volkes und steift und stützt sich krampfhaft auf das vieldeutige und vielausgedeutete Wort V o l k s t h ü m l i c h k e i t ... Was in der Fortentwicklung des Volkes ein nothwendiger D u r c h g a n g s punkt gewesen und als solcher zu rechtfertigen war, wird

---

475) H a s e , S. 119 .

476) Vgl. oben l.l.l., S.123 f.H a s e , S. 35 .

477) H e r b s t , S. 160 .

478) J. L. H a u p t , S. 73 f.

479) C a r o v é , Vortrag bei Eröffnung, in: Drei Reden, S. 6 .

von jener, am Bestehenden festklebenden, Mattigkeit als ein ewiger H a l t u n g s - und S t a n d punkt betrachtet, oder ... dessen Umwerfung der Vorsehung oder der ganzen Masse des Volkes überlassen ..." [480].

War etwa der Blick B u r k e s mehr nach rückwärts gewendet, demütig und dankbar das Überkommene aufnehmend und pflegend, so ist die hier sich darstellende Denkweise entschlossen auf die Zukunft gerichtet und die Verantwortung vor den Söhnen, denen das Werk der Väter verbessert und fortentwickelt weitergegeben werden soll. Dieser Gedanke ist auch Gegenstand der Predigt S c h l e i e r m a c h e r s "Über die rechte Verehrung gegen das einheimische Große aus einer früheren Zeit" aus dem Jahr 1808: Laßt uns "das Bleibende und Unvergängliche darin verehren, indem wir es ... in jeder künftigen Gestaltung unserer Angelgenheiten immer schöner und vollkommener darstellen. Denn es gibt nirgends eine Rückkehr in menschlichen Dingen" und jede Zeit hat ihre eigenen Aufgaben zu erfüllen; nur das Wesentliche gilt es festzuhalten, die Eigenschaften und Grundzüge, "worin sich der Geist der Menschen und des Volkes selbst abspiegelt" [481]. Das Ziel einer Wiedererweckung germanischen Geistes in geläuterter Form führt auch Ernst Moritz A r n d t in seiner Schrift "Über die Anforderungen unserer Zeit an die deutsche akademische Jugend" seinem Publikum vor Augen: "Wenn man das Weltstreben empfindet, wenn man den Atem des Geistes und Gottes fühlt, der durch das Zeitalter hinweht, so erhebt sich eine herrliche und strahlende Gestalt der Zukunft, das alte Germanien erhebt sich wieder in Glanz und Wonne. Und daß dieser Glanz und diese Wonne dem Enkel und

---

480) C a r o v é , Entwurf, S. 140.

481) Friedrich S c h l e i e r m a c h e r , Predigten, 2. Sammlung, Erstauflage, S. 293, 285, 296 - Kleine Schriften und Predigten. Hrsg. von H. G e r d e s u. E. H i r s c h, Bd. I., Berlin 1970, S. 324, 320, 326; vgl. K l u c k h o h n , Idee, S. 72.

Urenkel werde, dazu ... seid auch ihr berufen und strebet in aller Liebe und Treue vorwärts und vorwärts!" [482].

Mit solchem Votum für die Zukunft schließt auch H a s e s Rede "Deutsches Volk": "Nicht vergangener Jahrhunderte abgeschiedne Geister solln wir zurückrufen, die Zeit schreitet fort, wir stehn höher als unsre Väter." "Was unsre Väter Großes und Gutes hatten, ... wolln wir zurückführen auf dem Wege, den sie eröffnet." "Auch unsre Vordern waren Menschen und haben gefehlt, mögen ihre Irrthümer uns Warnungen sein, aber das Rechte und Schöne in ihrem Leben sei uns ... ein theures Erbtheil, das wir wahren und schützen mit kindlicher Liebe." "Ihr werdet (das Volk) nicht zurückdrängen in das düstre Haus des Mittelalters, sondern vorwärts! zwar gestützt auf die von der Vergangenheit aufgebaute Grundveste, aber vorwärts nach dem heitern Gipfel, alle Kräfte des Geistes und Leibes ausbildend ..." [483].

Diese negative Wertung des Mittelalters, welches H e r d e r als "die Nacht der mittleren Jahrhunderte" bezeichnet, in der Unwissenheit und Aberglaube die ganze Abendwelt bedeckten [484], ist beeinflußt vom Standpunkt der Aufklärung, die jener Epoche als einer Zeit der Barbarei ablehnend gegenübersteht; denn es liegt in der Konsequenz des oben erörterten Kulturoptimismus, der die Entwicklung als Fortschritt auf ein im Unendlichen liegendes Ziel hin erkennt, daß die Menschheit die Barbarei hinter sich lassend auf die Vollendung zusteure [485].

Im Sinne solchen Fortschrittsoptimismus war auch die Feier des Wartburgfestes 1817, wie es in einem Schreiben des Referendars v o n T h o n an Leopold v o n H e n n i n g aus dem gleichen Jahr heißt, "nicht ein Fest, das den Erinnerungen aus der Vergangenheit gehörte, sie war ein Fest der Weihe für die Zukunft, und ward der großen Tage aus der Vergangenheit

---

482) A r n d t , Geist der Zeit, IV, ausgew. W., Bd. XII, S.579 f.

483) H a s e , S. 55 .

484) H e r d e r , Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, S. W. Bd. XIV, S. 243, 403; vgl. auch 407, 411.

485) Vgl. oben I.1., S. 74 - 78.

gedacht, so geschah es nur, zu noch größeren der Zukunft zu ermuntern und zu begeistern" [486]. Dieses Motiv kommt in der Wartburgrede R ö d i g e r s, Führer der Reformbestrebungen in Heidelberg und Jena, zum Ausdruck, wo er erklärt: "..... es ist hohe Zeit, daß die Jünglinge gedenken der Hermannszeit und der letzten Heldentage, und sich aufraffen mit Begeisterung. Denn, wenn Gott sie so beseelt, kann das Volk sich erfrischen und verjüngen" [487]. Daher sieht R i e m a n n, ebenfalls einer der führenden Köpfe der Reformpartei in Jena, den Zweck der Wartburgversammlung darin, "daß wir gemeinschaftlich das Bild der Vergangenheit uns vor die Seele rufen, um aus ihr die Kraft zu schöpfen für die lebendige That der Gegenwart" [488]. Für diese geschichtsbewußte Haltung der Verantwortlichkeit vor der Zukunft steht auch das Lied "Stoßt an!" des Jenensers Daniel August v o n B i n z e r, dessen dritte Strophe heißt:

"Stoßt an! Vaterland lebe, hurah hoch!
Seyd der Väter heiligem Brauche treu,
Doch denkt der Nachwelt auch dabei, ..."

So treffen wir hier neben der konservativen, die Vergangenheit wieder ins Bewußtsein hebenden Tendenz einen anderen, aktivistischen Nationalsinn, der nicht nur betrachten und die Vergangenheit bewahren, sondern die Zukunft will und mit der von der französischen Revolution bewirkten liberal-demokratischen Grundströmung in Verbindung steht [489], die uns in späterem Zusammenhang noch zu beschäftigen haben wird.

1.2. Die idealistische Betrachtungsweise der Geschichte

Die hier zur Darstellung kommende Interpretation des deutschen Volksgedankens unterscheidet sich von der oben umrissenen

---

486) Vgl. bei Ernst M ü s e b e c k, Siegmund Peter Martin und Hans Rudolph v. Plehwe, zwei Vertreter des deutschen Einheitsgedankens von 1806 - 1820, in: QuD. Bd.2, S.75-194, 167.

487) Vgl. R ö d i g e r, S. 26

488) Vgl. M a s s m a n n, S. 39

489) Vgl. Theodor H e u s s, Die deutsche Nationalidee im Wandel der Geschichte, Stuttgart 1950, S. 10

historischen Denkweise eines B u r k e oder Adam M ü l l e r aber nicht nur durch ihre unterschiedliche Akzentuierung in der Gewichtung von Vergangenheit und Zukunft. Der Unterschied liegt tiefer; er liegt im Verhältnis zur Geschichte als solcher: Der Auffassung H a s e s fehlt die Realitätsbezogenheit der historischen Betrachtungsweise, welche in Achtung und Liebe für das naturhaft Gewachsene das Volk in seiner geschichtlichen Kontinuität und Identität begreift. Der Standpunkt H a s e s steht in anderem Verhältnis zur Welt der Tatsachen. In diesem Denken beruht die nationale Kontinuität [490] nicht auf der Geschichte im Sinne der historischen Auffassung, sondern erweist sich vor dem Hintergrund der idealistischen Geschichtsphilosophie als die Kontinuität einer sittlichen Aufgabe, die, über der Nationalität stehend, der ganzen Menschheit verbunden .st [491].

1.2.1. Die Unterscheidung einer Geschichte a priori und a posteriori

Wenn hier, wie wir oben versucht haben darzustellen, anhand geschichtlicher Ereignisse und Erscheinungen die Realisierung des Begriffs der Deutschen als Urvolk oder Weltvolk nachgewiesen werden soll [492], so liegt dem eine besondere Auffassung von Geschichte zugrunde. Wir sind bereits oben auf die Betrachtungsweise eingegangen, unter der die deutsche Geschichte im Gesamtzusammenhang der Menschheitsgeschichte unter dem Blickwinkel des Fortschritts der Freiheit im Bewußtsein des Geistes interpretiert wird: Danach wurde der Rückgriff, in die Geschichte unternommen in der Absicht, den "Geist des Ganzen", die zugrundeligende Idee auf diesem Wege herauszuarbeiten, den "Einheitsbegriff" dort aufzufinden [493]. Diese idealistische Deutung der Geschichte ist daher letztlich nicht an Tatsachen, wie die historische Denkweise, sondern an Ideen orientiert.

---

490) Zu diesem Motiv vgl. oben 1.1.1., S.123 f.

491) Vgl. V o ß l e r , S. 100 .

492) Vgl. oben II.2. und 3., S. 87 - 102.

493) Vgl. hierzu oben I.3.2., S. 81 f.

F i c h t e markiert den Unterschied beider Betrachtungsweisen mit den Begriffen einer "Geschichte a priori" und der "Geschichte a posteriori". Geschichte im Sinne der historischen Anschauung ist für F i c h t e Geschichte "a posteriori", die weiter nichts tun kann, als "die bloße Empirie faktisch aufzufassen"; es ist Sache des Historikers, "die stets veränderliche, und wandelbare Sphäre ... faktisch aufzustellen." Der Philosoph dagegen zieht vorläufig ohne jede Berücksichtigung der geschichtlichen Tatsachen, die notwendigen Folgerungen aus dem Satz, daß der Zweck des menschlichen Daseins das Vernünftigwerden mit Freiheit sei; er sucht für einen a priori gefundenen Weltplan die Belege in der Geschichte und bedient sich ihrer nur insoweit als sie subsumierbar sind indem er die philosophisch unbegreiflichen Elemente der Geschichte zurückstellt. Seine Aufgabe ist es, "das Allgemeine, absolut und ewig sich Gleichbleibende in dieser Führung des Menschengeschlechts, im klaren Begriffe, aufzufassen," ausgehend von der Erkenntnis, daß Geschichte ein Ideenzusammenhang ist, die Wirklichkeit des Geistes in der Welt bedeutet und ihr Gang zurückzuführen ist auf die Vernunft als in der Geschichte wirksames Prinzip. Die von den Historikern angesammelten Fakten sind hiernach im Grunde nichts anderes als ein Material, das erst durchgeistigt werden muß, um Geschichte im philosophischen Sinne zu werden [494].

"Alle rechte Geschichtsforschung" hat daher auch nach Ansicht H a s e s die Aufgabe, "die Wege der Vorsehung" darzustellen und aufzuzeigen, "wie die höhern Kräfte der Menschheit zu den verschiedenen Zeiten in's Dasein getreten, wie die göttliche Idee ausgesprochen worden ... in der Weltweisheit, in der Kunst und in den Thaten des Lebens ...." [495].

---

494) Vgl. F i c h t e , S. W. Bd. 7, S. 128 - 143. F e s t e r S. 134 f.; Julius B i n d e r , Fichte und die Nation in: LOGOS, Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur, Bd. 10 (1921/22), S. 275 ff., 304. M e i n e c k e, Weltbürgertum und Nationalstaat, S. 110 f.

495) H a s e , S. 32 .

Hiernach ist Geschichtsphilosophie nicht Tatsachenforschung, wie die Geschichtswissenschaft selbst, sondern sie steht von vornherein unter ethischem Gesichtspunkt und bildet eine sittliche Orientierung für das Streben jeder menschlichen Gemeinschaft [496]. Vor diesem Hintergrund unterscheidet auch H e r b s t die "wandelbare Sphäre irdischer Zustände", von der "ewig sich gleich bleibenden Führung des Menschengeschlechts, die ... den still erhabenen Gang der Sterne geht" [497]. Wir begegnen hier einer rigorosen Abtrennung der historischen Erfahrung vom Reich der Ideen, jener metaphysisch fundierten Dichotomie von Erfahrungswelt und Sinnlichkeit einerseits und reinem Geist, apriorischer Idee auf der anderen Seite [498], wie wir sie schon an früherer Stelle als Grundzug der idealistischen Philosophie aufgezeigt haben [499].

1.2.2. Die Geschichtlichkeit der Deutschen als geistig-sittliche Kontinuität

Unter solchem Blickwinkel wird nun hier, wie wir versucht haben darzustellen, die in philosophischer Deutung erfasste geistige Natur des deutschen Volkes durch geschichtliche Ereignisse nachgewiesen, wobei unter den geschichtlichen Fakten die Belege herausgesucht werden, die den - schon vorgefassten - Begriff des Deutschen erläutern sollen. Von hier aus ist das oben angeführte Wort H a s e s zu verstehen, der erklärt: "Ihr mögt ... das deutsche Volk, wie ich's erfasst zu haben glaube, nur in der Geschichte finden [500], in ihr nur die Belege zu meiner Darstellung" [501]. In gleichem Sinne will er die Erscheinungen deutscher Volkstümlichkeit aus der Idee des Gemüts "ableiten" [502].

Wenn daher die Zeitgenossen hier als Glieder in der Kette von

---

496) Vgl. H a r t m a n n , S. 96.
497) H e r b s t , S. 66.
498) Vgl. L e n k , S. 77.
499) Vgl. oben I. Kapitel, S. 20 - 29.
500) Vgl. oben III.1.1.1., S. 122.
501) H a s e , S. 43 .
502) Vgl. oben II.4.2., S. 108.

vergangenen und kommenden Generationen erkannt werden und der einzelne damit "auf den Weg und Standpunkt seiner Nation" versetzt erscheint, so ist es aus idealistischer Sicht nicht das geschichtlich Gewordene als solches, das in einem sinnvollen und notwendigen Gesamtzusammenhang stehend erkannt wird, der die Individualität zu dem macht, was sie wirklich ist; es ist vielmehr ein geistiger Zusammenhang, durch den sich der einzelne mit Vergangenheit und Zukunft verbunden fühlen soll, wenn H a s e dazu aufruft, "der großen Kette vernünftiger Wesen" sich anzuschließen "und auf diese Weise durch Handlungen, deren Folgen sich fortziehn müssen in alle Zeit ..., immerdar fortzuleben unter den Seinen ..." [503]. Es ist eine geistige Kette, "die fortlaufende Kette der Bildung, in welcher die Geschichte der Menschheit lebt" (H e r b s t) [504], die "Kultivierung in ihrer lebendigen Fortbewegung", wie es bei F i c h t e heißt [505], welche die einzelne Erscheinung bedingt. Daher interessiert in diesem Zusammenhang auch die Geschichte des deutschen Volkes nur als geistige Geschichte, d.h. nur soweit in ihr die dem Ganzen zugrunde liegende Idee ins Leben eingeführt wird; denn nur insoweit ist Geschichte im hier verstandenen Sinne erst möglich [506]. Sie zeigt sich hier als "das Bild, das das geschichtlich werdende Volk aus sich heraus und sich gegenüberstellt", das als Mythos eine gesteigerte Wirklichkeit erfasst, die durch bedeutsame Begebenheiten hindurchscheint [507].

---

503) H a s e , S. 31.

504) H e r b s t , S. 51.

505) F i c h t e , S. W. Bd. 7., S. 140.

506) Vgl. die oben zitierte Bemerkung von H e r b s t: "Die Bildung allein macht eine geistige Geschichte der Menschheit möglich;" oben II.1., S. 78.

507) Vgl. diese Begriffsbestimmung des Mythos bei B o e h m, S. 45 m.w.N.

Dieses Geschichtsverständnis charakterisiert daher mit seiner Interpretation der deutschen Geschichte notwendig auch die Deutung des deutschen Volkes [508]. Wurde dessen Natur im Begriff des "Gemüts" als eine geistige verstanden, so erweist sich, daß auch die Betrachtung der deutschen Geschichte, welche die "Belege" für diese Definition deutschen Wesens liefern soll, unter gleichem Vorzeichen steht und damit eine nationale Identität und Kontinuität geistig-sittlicher Art vermittelt.

b. Die "Deutschheit" als eine Idee

Wenn das deutsche Volk nach der bisherigen Darstellung in einer als "fortschreitende Entwicklung der Vernunft" (C a r o v é) interpretierten Geschichte aufgesucht wird, so enthält das hier zugrunde liegende Bild dieses Volkes ein vorwärtsweisendes, dynamisches Element, welches "das Deutsche" d.h. das "wahre Selbst" der Nation, nicht als einen Ist-Zustand, als gegenwärtigen Besitz erscheinen läßt, sondern als ein Zielbild, eine Idee. B o e h m formuliert diesen Gedanken in dem Wort: "Das Volk ist ein Werdewesen." Er nimmt hierbei Bezug auf I p s e n , der sagt: "Volk ist nicht, sondern geschieht ... Volk ist wesentlich Volkwerdung" [509].

Diese dynamische Tendenz tritt besonders plastisch hervor in der oben erörterten Forderung, die Gegenwart nicht als "ewigen Haltungs- und Standpunkt", sondern als "notwendigen Durchgangspunkt" (C a r o v é) zu verstehen, das Erbe der Vergangenheit weiter zu entwickeln [510]. In solchem Erb- und Überlieferungszusammenhang, in dem das Gut der überkommenen Anschauungen, Gesinnungen und Willensziele zur Weitergabe an die Nachwelt verarbeitet und geläutert wird, entfaltet

---

508) Über den Zusammenhang von Volksbegriff und Geschichtsbild vgl. die Bemerkung oben unter I.1., S. 72 - 74.

509) B o e h m , S. 43.

510) Über diesen Gedanken der Entwicklung vgl. oben 1.1.3., S. 125 - 129.

sich, so bemerkt B o e h m , der Mythos eines Volkes, dessen Pole Herkunft und Sendung sind [511]. Das "wahre" Bild des Deutschen stellt hiernach nicht dessen historische Erscheinungsform dar, sondern eine entwicklungsmäßig anzustrebende Idealgestalt desselben; es ist, wie J o a c h i m s e n F i c h t e s Volksbegriff charakterisiert, "nicht etwas Gegebenes, sondern etwas Aufgegebenes" [512].

Die Deutschen im historischen Sinn müssen daher erst Deutsche im geistigen Sinne w e r d e n . "Ihr Charakter", sagt F i c h t e , "liegt in der Zukunft. Jetzt besteht er in der Hoffnung einer neuen glorreichen Geschichte. Der Anfang derselben, daß sie sich selbst mit Bewußtsein machen." "Der Einheitsbegriff des deutschen Volkes ist noch gar nicht wirklich , er ist ein allgemeines Postulat der Zukunft" [513]. Dieses deutsche Wesen entstammt also nicht der Vergangenheit Deutschlands, sondern stellt einen Entwurf der idealistischen Philosophie dar. Die nationale Existenz erscheint in solchem geistigen Sinn als eine Idee, über deren Realisierung die Entwicklung der sittlichen Kultur der Deutschen, d.h. der Grad ihrer Erkenntnis der idealistischen Philosophie entscheidet. Gegenwärtig ist danach nur die C h a n c e ihrer Verwirklichung [514]. "An dem Urbilde der Deutschheit, welches einige grosse vaterländische Erfinder aufgestellt haben," so meint Friedrich S c h l e g e l hierzu, "lässt sich nichts tadeln

---

511) B o e h m , S. 45.

512) Paul J o a c h i m s e n , Vom deutschen Volk zum deutschen Staat. Bearb.v. Joachim Leuschner, 3. Aufl., Göttingen 1956, S. 47.

513) F i c h t e , Aus dem Entwurf zu einer politischen Schrift (1813), S. W. Bd. 7, S. 571; H a y m a n n , S. 105 sowie K l u c k h o h n , Idee des Volkes, S. 126.

514) Vgl. V o s s l e r , S. 99.

als die falsche Stellung. Diese Deutschheit liegt nicht hinter uns, sondern vor uns" [515].

S c h l e g e l identifiziert danach ebenfalls den Begriff des "Deutschen" nicht mit dem konkreten, historischen Volk: "Die Deutschen, sagt man, was Höhe des Kunstsinns und des wissenschaftlichen Geistes betrifft, das erste Volk in der Welt. Gewiß; nur gibt es sehr wenige Deutsche" [516]. S c h l e g e l versteht damit unter dem deutschen Volk die Gelehrtenrepublik, d.h. nur einen Ausschnitt des konkreten Volkes als idealisierte Vertretung desselben, die identisch ist mit der von H a s e erwähnten "Gemeinschaft der Gelehrten" als der empirischen Erscheinungsform der ideellen Geistergemeinschaft, wie sie oben näher erörtert wurde [517].

Innerhalb der konkreten Volksgemeinschaft existiert daher nach dieser Auffassung eine Gemeinde von Deutschen im "höheren" Sinne, die das "wahre" Deutschtum repräsentiert, nämlich die im Geistigen verbundene intellektuelle Oberschicht des historischen Volkes, welche sich fortgesetzt erweitern und am Ende eines Prozesses der Vergeistigung mit dem konkreten Volk identisch werden soll.

Soweit die wahre Natur dieses Volkes gleichgesetzt wird mit der vollkommenen Menschheit schlechthin [518], steht das empirische Volk zur vergeistigten Gemeinschaft im gleichen Verhältnis, wie das empirische Ich zum absoluten Ich in der Wissenschaftslehre F i c h t e s [519].

---

515) Fr. S c h l e g e l, Kritische Fragmente in der Zeitschrift "Lyzeum der schönen Künste" (1797), in: Fr. Schlegel, seine prosaischen Jugendschriften, Minor II, S. 188 .

516) D e r s., ebd., S. 200 .

517) Vgl. oben 1. Kapitel IV.4., S. 59 - 64.

518) Über dieses Motiv vgl. oben I.3., S. 97 - 102.

519) Vgl. hierzu die Bemerkungen oben 1. Kapitel IV.1., S. 43 ff.

C a r o v é greift diesen Gedanken einer ständig zu erweiternden engeren Gemeinschaft der "wahren" Deutschen in seiner Wartburgrede auf, wo er bemerkt, im deutschen Volk sei "das Bewußtsein der Volkseinheit, das Streben nach wahrer Freiheit und die ernsteste Sehnsucht nach reiner Vernünftigkeit ... aufgegangen, und wenn auch nur erst noch wenige große Männer helle Spiegel dieser Ehre sind, dann genüget dieses doch, um jene Herrlichkeit unserem Volke anzueignen, da solche große Männer noch immer die gegenwärtige vorangeeilte Zukunft ihres Volkes darstellten" [520].

M e i n e c k e spricht in diesem Zusammenhang vom "Gradcharakter" der Nation, die in gewissem Sinne immer pars pro toto sein werde. Es liege im Wesen des Nationallebens begründet, so führt M e i n e c k e aus, wenn sich ein Teil der nationalen Gemeinschaft als Kern und Essenz der gesamten Nation ansähe, weil es stets von dem regeren und mächtigeren Elementen desselben, nicht aber von der trägeren Masse bestimmt werde, und das Idealbild der Nation immer auch zugleich von den Seelenregungen der einzelnen bestimmt sei [521].

3. Der Gedanke der persönlichen Verantwortung - Der Mensch als Träger der Geschichte

Wir haben oben gesehen, daß die empirische Erscheinung der Geistergemeinschaft vom individuellen und verantwortlichen Willen jedes einzelnen, d.h. von seiner Selbstbestimmung abhängt [522]. Ebenso ist auch die geistige Erleuchtung des Individuums zum Bewußtsein seiner Verantwortung für sein Menschentum nach dieser Anschauung die Voraussetzung zur Verwirklichung der im deutschen Volk veranlagten metaphysischen Natur der Menschheit. "So erwächst im Interesse der Idee des

520) C a r o v é, Wartburgrede, S. 9.
521) M e i n e c k e , Weltbürgertum, S. 18.
522) Vgl. oben 1. Kapitel IV.2., S. 51 - 54.

Guten jedem Einzelnen Gebildeten die Anforderung, sich in Gedanken über die Bedürfnisse des eigenen Lebens zu erheben, das öffentliche Interesse seiner Zeit und seines Volkes lebendig zu ergreifen ...", sagt H e r b s t [523].

Es hängt hiernach an der Entscheidung des einzelnen, ob das deutsche Volk seine wahre Natur realisieren kann. Jeder muß wirken, so heißt es in F i c h t e s "Reden", "als ob er allein sei, und als ob lediglich auf ihm das Heil der künftigen Geschlechter beruhe" [524]. In dieser Einsicht mahnt H a s e sein Publikum: "Auf euch beruht's, ob freie Söhne euch freie Lieder singen, ... ob Deutsches Volk ... wie es einst gewesen, selbst in rechter Volksthümlichkeit zugleich das Welt- und Gottesvolk, der Lichtträger unsers Geschlechts, oder ob wir uns noch mühsam hinschleppen sollen jahrhundertelang und dann elend umkommen, aus der Reihe der Völker gestrichen" [525]. Hier klingt der beschwörende Ton F i c h t e s an, der in seiner Schlußrede zur sittlichen Selbstbestimmung und Selbstverantwortlichkeit aufruft: "Es hängt von euch ab, ob ihr das Ende sein wollt ... eines nicht achtungswürdigen Geschlechts ... oder ob ihr Anfang sein wollt, und der Entwicklungspunkt einer neuen, über alle Vorstellung herrlichen Zeit ..." [526].

Wir kommen hier zurück auf den oben erörterten Gedanken, wonach es von der Entscheidung des einzelnen abhängt, ob er dem Gesetz seiner Sinnlichkeit folgend sich dem Zwang der Naturkausalität unterwirft und damit dem Kreislauf des natürlichen Werdens und Vergehens anheimfällt, oder ob er seiner Vernunft gehorchend die Freiheit wählt [527]. So wird durch den Zusammenfluß der vielen individuellen Entscheidungen

---

523) H e r b s t , S. 121.

524) F i c h t e , S. W. Bd. 7, S. 488.

525) H a s e , S. 121.

526) F i c h t e , S. W. Bd. 7, S. 486 .

527) Vgl. oben 1. Kapitel I.1.1.1., S. 21 f.; II 1. und 2., S. 30 - 32.

gleichzeitig das Schicksal des Volkes bestimmt. "Die ganze eigentümliche Zeit", meint F i c h t e , "die unterschiedlichen Verhältnisse machen nur die Menschen sich selber, und schlechthin keine außer ihnen befindliche Macht. Nur wenn sie alle insgesamt gleich blind und unwissend sind, fallen sie dieser verborgenen Macht anheim; aber es steht bei ihnen, nicht blind und unwissend zu sein" [528].

H a s e meint zu diesem Gedanken der Eigenverantwortlichkeit: "... Gott greift nicht unmittelbar in die Speichen der alles fortreißenden Zeit", es ist "die Allmacht des Menschenwillens, welcher der Nothwendigkeit trotzend das Leben gestaltet nach seinem eignen Gesetze; von diesem Gott in der Menschenbrust erwartet die Hülfe." "Denn was auch herzlose Kläglinge von einem todten Mechanismus der Menschheit, wie der Natur, reden, von einem ewigen Schicksal, das die Völker zu einer gewissen Höhe führe und dann wieder herabstürze in die alte Barbarei, von einem steten Wechsel von ... Blühn und Welken: so paßt dies wohl auf die Gesetze der Natur, welche nur eine endliche Entwicklung, nur e i n e Blüthe zulassen, nicht auf freie Wesen, deren Anlagen für eine unendliche Ausbildung bestimmt sind" [529]. Die Alternative heißt hiernach selbsttätig in eigener Schöpferkraft das Leben nach der Idee zu gestalten, geistig autonom, d.h. Deutsche im höheren Sinne zu werden und damit sich selbst und seinem Volk die Unsterblichkeit zu gewinnen, oder aber als Objekte des blinden Kausalitätsgesetzes unterzugehen und in Vergessenheit zu geraten; denn "es sind mehr Völker untergegangen, und der Herr hat schon manch Völkergericht gehalten über entmannte Knechte und ihre Namen aus der Weltgeschichte gestrichen ..." Daher schließt H a s e seine Rede über "Deutsches Volk und Menschheit" ab mit den Worten: Wie unser Volk "den Zweck seines Daseins in der Reihe

---

528) F i c h t e , S. W. Bd. 7, S. 487 .

529) Vgl. hierzu oben 1. Kapitel I.1., S. 20 - 25 , über den Gegensatz von Natur und Geist.

der Völker erreichen werde, ob jener Segen an uns erfüllt werde, ob späte Jahrhunderte auf uns zurückblicken, als auf die goldne Zeit ihres Geschlechts, auf deren Frühling sie fortgebaut und nun der Früchte sich freun, ob ihr Jeder ein Hermann der Menschheit werden wollt, das Alles ruht auf euch, ihr Jünglinge Deutschlands" 530).

Der hier zugrundeliegende platonischen Betrachtungsweise ist daher nicht der äußerliche empirisch-historische Prozeß das Triebrad der Geschichte, sondern sie erkennt Geschichte als verantwortliche Gestaltung, die geboren wird, wenn der geistige Ursprung des Menschen und die daraus sich ergebende Aufgabe allen Handlungen als leitendes Prinzip zugrunde liegen. "Es ist uns nicht gesagt, daß der Geist der Menschheit sich durch die Macht der Natur zu Schönerem und Edlerem lenken werde", so umschreibt H e r b s t diesen Gedanken. "In der Natur vielmehr wird sie aufblühn und wieder verschwinden, wie jeder einzelne Organismus der Erde; aber von der eigenen Kraft des Menschen wird es gefordert, daß er selbst strebe, die Zügel der Geschichte in die Gewalt des freien Gedankens zu bringen." "Der Mensch ist mit selbständiger Geisteskraft zum Beherrscher der Zeiten gesetzt, und zur eigenen Begründung des Reichs der Freiheit" 531). Von daher erklärt R ö d i g e r in seiner Wartburgrede: "Wir haben nicht zu hoffen auf die Tugenden der Väter ... Uns ist Alles gegeben. Auf was hoffen wir sonst? Doch nicht auf die Zeit? Denn die zerstört nicht und erschafft nicht." "Wie den Geist nicht zwingt, so sind auch wir die alleinigen Bürgen unserer Hoffnung; allein wir sind schuld, wird sie zu Schanden" 532). Diesen Appell an die sittliche Verantwortung des einzelnen vor seinem Volk spricht auch C a r o v é in seiner Heidelberger Gedenkrede zur Völkerschlacht aus: "... - auf unsere eigenste innerliche Kraft sind wir angewiesen - ... Denn

---

530) H a s e , S. 11, 31, 10, 65

531) H e r b s t , S. 121, 25

532) R ö d i g e r , Wartburgrede, S. 22, 28

äußerlich frei geworden ... will und soll unser Volk jetzt auch durch und durch innerlich frei werden, regt es schon die Schwingen zur geistigen Verjüngung. Das ist das große Werk, zu dem alle Deutschen berufen ... In wenigen Tagen war die Schlacht zum schönen Bunde [533] geschlagen; aber unser Leben lang sollen wir schlagen die geistige Befreiungsschlacht." Daher gelte es, so fährt C a r o v é fort, "unsere deutschen Brüder sowohl sittlich, als auch geistig zu befreien! ... (aber) um Andere zu befreien, müssen wir selbst erst frei seyn; um Andern zu leuchten, muß es in uns selbst erst lichthell geworden seyn!" [534].

Hier wird also die oben im Zusammenhang mit der Darstellung des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft hergeleitete Forderung, die Menschheit "in sich selbst und in Andern zur sittlichen Freiheit zu erheben" [535], in bezug auf die Gemeinschaft des Volkes konkretisiert. Daher, so mahnt H e r b s t, wollen wir "vor allem in uns selbst die bessre Zeit erstreben und uns stärken in sittlicher Veredelung, damit wir gerüstet stehen mit Licht und Kraft, wenn unser Morgen dämmert." "Nach dieser Größe streben ist das Erste, was Noth thut, und was dem Vaterlande frommen kann" [536].

Die oben umrissene Anschauung vom Volk als einem "Werdewesen" [537] muß somit, wie wir nun zusammenfassend sagen können, die sittliche Verantwortung des Individuums für den Fortbestand seines Volkes und für seinen Anteil an dessen Sendung erwecken. "Das Heil eines jeden Volkes kann nur aus ihm selbst kommen", heißt es hierzu bei J a h n . "Wo sonst sollte nun ... Deutsch-

---

533) Gemeint ist die Leipziger Völkerschlacht.

534) C a r o v é, Zur Feier der Siegesschlacht zum schönen Bunde. in: Drei Reden, S. 14 f.

535) Vgl. oben 1. Kapitel IV.3.2., S. 56 - 59.

536) H e r b s t , S. 29, 45.

537) Vgl. oben 2., S. 134 - 137.

lands Rettungsstern aufgehen?" "Noch sind wir zu retten! Aber nur durch uns selbst!" [538].

Hiermit tritt zugleich das an früherer Stelle schon hervorgehobene aktivistische Element der Selbsttätigkeit und sozialen Verantwortung in Erscheinung, das nun seinen Kristallisationskern im philosophischen Begriff des deutschen Volkes findet: Hier ist der Ort, an dem die Moralität der Verantwortlichkeit des einzelnen als geschichtemachende Kraft in der empirischen Welt wirksam werden kann. In Verbindung damit steht der oben schon angeführte Gedanke von der Rolle des handelnden Menschen als Motor der Geschichte [539], wie etwa L u d e n sie in einem Gespräch mit R u g e in Jena definiert, als er "den denkenden und erfindenden Geist des Menschen" als "die Quelle aller Geschichte" erkennt [540]. "Was sagt die Geschichte, wenn wir rückwärts blicken," so bemerkt R ö d i g e r zu dieser Anschauung von der Selbstverantwortlichkeit des Menschen in der Gestaltung seiner Geschichte. "Die sagt, daß der Menschengeist wohlthuend wie zermalmend in die Räder der Zeit eingreift" [541].

Wir erkennen hierin gleichzeitig den Ausfluß der Identitätsphilosophie, auf die wir bereits oben im Zusammenhang mit der Idee des Gottesreiches auf Erden einzugehen hatten [542]. Die dort erwähnte Sphärenvermengung, die Säkularisierung des Absoluten erfolgt hier in der Weise, daß der Mensch in seiner Geschichte zum Träger und Verwirklicher des Geistes erhoben und damit Gott gleich gesetzt wird [543]. Haben wir oben aus-

---

538) J a h n , S. XI, 14.
539) Vgl. oben I.3.1., S. 80 f.
540) R u g e , Bd. II, S. 248.
541) Bei K i e s e r , S. 126.
542) Vgl. hierzu oben 1. Kapitel V.5., S. 70 f.
543) Vgl. Z i e g l e r , S. 149, 155 .

geführt, daß nach dieser Anschauung die Vernunft oder die Idee dem wahren Wesen des Menschen innewohnt, so zeigt sich nun darüber hinaus, daß hier die Idee des Absoluten allein in bezug auf und durch den Menschen wirklich ist.

4. Die Beurteilung des gegenwärtigen Zeitalters

Der Aufruf zur Verwirklichung der menschheitlichen Mission des deutschen Volkes auf dem Wege der Selbstbestimmung des einzelnen gewinnt hier unter geschichtsphilosophischem Aspekt erhöhte Aktualität durch den Hinweis auf den gegenwärtigen Standort in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit.

Wir kommen hierbei zurück auf die eingangs zitierte Fragestellung H a s e s , wonach es u.a. der "Geist und die Aufgabe unsrer Zeit nebst unserm Verhältnis zu ihr" sind, woraus "ihre Anforderungen an uns sich ... ergeben" [544]. Der Geist der Zeit aber, d.h. der Annäherungsgrad der Menschheit an ihr Entwicklungsziel [545] stellt sich nach F i c h t e s fünfstufigem "Weltplan" dar als Übergang von der dritten zur vierten Epoche der Menschheitsgeschichte, d.h. als Umschwung vom Stand der "vollendeten Sündhaftigkeit" zum Zeitalter der "Vernunftwissenschaft" [546].

4.1. Die Aufklärung als Zeitalter der Selbstsucht und des deutschen Niedergangs

Als die nunmehr abgelaufene Epoche stellt sich das Zeitalter der Aufklärung dar, deren Gegensatz zu den hier vertretenen Tendenzen bereits oben hervorgehoben wurde [547]. Danach ist jene Epoche charakterisiert durch das Fürsichsein des Indi-

---

544) Vgl. oben Einleitung III.2., S. 17.
545) Vgl. hierzu oben I.3.1., S. 80 f.
546) Vgl. oben II.1.2., S. 84 f.
547) Vgl. oben 1. Kapitel I.3., S. 26 - 28.

viduums, die reine Verstandesmäßigkeit des sich auf sich selber stellenden einzelnen, der sich noch nicht als Glied der Menschheit erkannt hat, eine Zeit, "welche von dem Verstande ... die höchsten Zwecke selbst setzen ließ", wodurch "jede Wärme höheren Strebens, aufopfernde Liebe aus dem entgötterten Leben gekommen sei", wie H a s e sagt. "Seht ... die Kleinlichkeit und den Eigennutz um euch her!" "Glücklich wollen sie alle sein." "Glückseligkeit (wird) als das höchste Gut gepredigt ... So vergaß ein Jeder die große, gemeinsame Sache der Menschheit und des Vaterlandes, ... so ging das allgemeine Glück verloren, weil ein Jeder das Seinige zu erhalten suchte" [548].

"Selbstsucht, die Mutter alles Bösen", sei es auch gewesen, die Deutschland ins Unglück gestürzt habe, erklärt H a s e in seiner Rede "Von des Vaterlandes Verfall", in der er den Niedergang des alten deutschen Reiches auf den Egoismus der deutschen Fürsten und Städte zurückführt [549]. "Dies war das Unglück, daß der große Gedanke verloren ging: 'Deutsche sind wir insgesamt!' daß die Deutschen ausstarben und es nur Baiern und Schwaben, Sachsen und Thüringer gab, und wie die Stämme ... alle heißen, deren jeder nur das Seine bedachte, ... aufgeblasen in seinem Nationalstolz die andern haßte und verfolgte. Die große Liebe zum großen Vaterlande ... war verloschen ..." [550]. Auch C a r o v é führt den Verfall des Reiches zurück auf den von Frankreich her eingedrungenen Einfluß des utilitaristischen Gedankengutes der Aufklärung [551]. "Er, der Eigennutz, war es ... auch, der zur Zeit die deutschen Fürsten trennte, und sie dem fremden, aber zeitgemäßen, Kaiser unterwarf ..." [552].

---

548) H a s e , S. 81, 24

549) "Selbstsucht war es, die jene Freiheitsliebe, ... ewig wohnend in jeder deutschen Brust, so klein und jämmerlich machte." H a s e , S. 71; zu dieser Ansicht von dem übermäßigen Freiheitsstreben der Deutschen vgl. oben II.5.2., S. 114 - 116.

550) H a s e , S. 72 .

551) Vgl. hierzu oben 1. Kapitel I.3., S. 27 f.

552) C a r o v é , Ermordung Kotzebues, S. 15 .

4.2. Die dialektische Überwindung der Aufklärung durch den deutschen Geist

Bevor aber der Geist der Aufklärung das deutsche Volk ganz durchdringen konnte, war es nach dieser Anschauung das Denksystem K a n t s , "in welchem der eigenthümlich deutsche Geist sich gegen den französisch-deutschen der Aufklärung entfaltete" [553]. Danach wird mit dem Sieg der metaphysischen Denkart über den Glauben an die Macht der Ratio gleichzeitig eine neue Phase in der Menschheitsentwicklung eingeleitet. So findet hier die den verschiedenen zeitgenössischen Geistesströmungen gemeinsame Reaktion gegen den Empirismus und Materialismus der Aufklärungsepoche ihre historische und geschichtsphilosophische Begründung.

Zu irgendeinem Zeitpunkt der Gegenwart, so meint F i c h t e, sei das aufklärerische Zeitalter "zielloser Freiheit" abgelaufen. "Irgendwo hat die Selbstsucht durch ihre vollständige Entwicklung sich selbst vernichtet" [554]. Diese Selbstzerstörung individualistischer Eigensucht aber habe die menschheitliche Entwicklung an den Beginn einer höheren Stufe vorangetrieben und das neue Zeitalter der klar erkannten, bewußt gewollten sittlichen Freiheit eingeleitet, in welchem der vernunftgemäße Gattungszweck zur Herrschaft gelangen müsse [555].

"Die Armuth der vergangenen Zeit ist ihrer selbst inne geworden", so umschreibt C a r o v é diesen dialektischen Vorgang, "die Selbstsucht hat sich selbst verzehrt, und Alles harret mit Sehnsucht des verheißenen Meßias" [556] [557]. Dieses zeit-

---

553) C a r o v é, Ermordung Kotzebues, S.17; vgl. oben 1. Kapitel I.3., S. 27 f.

554) F i c h t e , S.W. Bd. 7, S. 264 .

555) Vgl. V o s s l e r , S. 97.

556) C a r o v é, in: Drei Reden, S. 21.

557) So wie schon in den letzten Zeiten der 'alten Welt' "das allgemeine Leben des Glaubens und des Staates in dem herrschend gewordenen Eigennutz seinen Untergang fand" und die Idee der Liebe "den hellen Tag einer neuen Weltschöpfung" eröffnet habe, so dürfen wir in dieser Zeit, die sich als jüngstes Gericht der neuen Welt offenbart, einer, wenn .....

genössische Bewußtsein einer gegenwärtig sich vollziehenden Phase des Umbruchs, einer Zeit "des bewegtesten Gegensatzes ..., in welcher manches Alte im Umsinken, das Neue noch nicht fest eingerichtet ist", artikuliert sich auch C a r o v é s Vorwort zu seinem "Entwurf einer Burschenschaftsordnung", wo er erklärt, "daß aus dem Wanken alles Alten ein neues Leben sich an das Tageslicht hervorringe. Daß", so fährt C a r o v é mit einem H e g e l -Zitat fort, "der Geist mit der bisherigen Welt seines Daseyns und Vorstellens gebrochen habe, und im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zu versenken und in der Arbeit seiner Umgestaltung stehe" 558).

Auch H a s e erklärt seine Ansicht vom Beginn eines neuen Zeitalters mit dem dialektischen Gedanken des Umschlags übersteigerter Selbstsucht in ihr Gegenteil: "... nur die äußerste Bedrückung des sinnlichen Theils der Menschheit kann Diejenigen, die nichts mehr im Leben zu verlieren haben, bestimmen, auch dies nichtige Leben zu wagen, um die Bedingungen seiner Erhaltung zu gewinnen, und erst in dem von jener Verzweiflung entzündeten Kampfe entwickelt sich, wie Wärme im chemischen Prozeß, die Begeisterung, und die höhre Menschheit fordert ihre Rechte." Die Fesseln des Verstandes, meint H a s e, "kann nur brechen eine große Not, darinnen offenbar wird, wie unser Sorgen um irdisch Ding so eitel sei und die Herzen wieder ... sich öffnen der reinen Christuslehre mit ihrer Uneigennützigkeit und aufopfernden Liebe" 559).

Ebenso deutet H e r b s t "das welthistorische Drama unserer Zeit": "Der Geist der Menschheit drängt zu einer neuen Ent-

---

..... Fortsetzung von Seite 145
auch höheren, doch ähnlichen Wiedergeburt aus dem Urborn des Lebens entgegensehen." C a r o v é , Ermordung Kotzebues, S. 30; über die Vorstellung vom Beginn der 'neuen Welt' mit dem Auftreten des Christentums als das Prinzip der Liebe vgl. oben II.1.4., S. 85 - 87.

558) C a r o v é , Entwurf, S. VIII .

559) H a s e , S. 9, 82 .

scheidung, nachdem er viele Stufen der Entwicklung hindurch gegangen." "In einer langen Periode hat nun das jetzige Geschlecht seiner Mündigkeit gewonnen; man versteht die Anforderungen der Vernunft und die Warnungen der Geschichte." "Die Herrschaft des bloßen Vernunftinstinktes, wo die Auctorität Einzelner entscheidet und das Leben an die Einzelnen verpfändet ist [560], hat sein Ende erreicht; die reine, klare Vernunft selbst" soll nun bestimmend sein. "Und hiermit hat denn auch die Zeit geendet, wo man ... mit einer falsch verstandenen Aufklärungssucht nur todtes Wesen verbreitete ..." "Die höchste göttliche Idee ... wird das Bestimmende seyn.""Der Geist der Zeit hat die bleiernen Flügel abgestreift." "Ein neuer Blüthenbruch will sich in der Geschichte der Menschheit entfalten, die Blüthe der wahren umfassenden Bildung der Vernunft ..." [561] [562].

Diese Euphorie des Bewußtseins, an der Schwelle einer neuen Entwicklungsphase der Menschheit zu stehen kommt auch in

---

560) Vgl. oben II.1.2., S. 84.

561) H e r b s t , S. 86, 82 f., 67.

562) J. L. H a u p t gebraucht das in jener Zeit geläufige Symbol der Morgenröte als Ausdruck des Bewußtseins einer anbrechenden neuen Zeit: "... es ist eine Zeit kommen, ... deren schöne Morgenröte noch finstere Wolken decken. Hier und da bricht wohl schon ein heller Sonneblick hervor, himmlische Strahlen durchzucken die ganze Welt, aber der Zwingherr Zeus hat den Feuerbringer Prometheus in Fesseln geschlagen, und in unbändigem Schmerz ruft er seinen Kindern zu: Schaffet Licht und Hülfe. Auch wir Jünglinge haben den Angstruf vernommen ... von den Urgebirgen der Menschheit herab, und .... einige Funken geworfen unter die Menschen, ein kleines Scherflein zu dem großen Licht, das einst leuchten wird für das große Vaterland."
C a r o v é stellt den sich anbahnenden Durchbruch der Vernunft ebenfalls dar als den Sieg des Lichts über das Dunkel: " ... wie sie sonst nur hier und dort durch die dichte Bewölkung hervorbrach, so will sie jetzt zum hellen Tageslichte werden, das, wie der blaue Himmel, die ganze Erde umfange".
J. L. H a u p t , S. XI; C a r o v é , Entwurf, S. 55.

R ö d i g e r s Wartburgrede zum Ausdruck, wo er von dieser Zukunft als "der größten Zeit der Menschengeschichte" spricht. "Ich sehe sie kommen von ferne in dem ruhig flammenden Wehen unserer Begeisterung" [563]. Chr. Fr. E l v e r s , der nach dem Wartburgfest in seiner Schrift "Welchen Standpunkt hat gegenwärtig die Deutsche Burschenschaft zum deutschen Volk einzunehmen?" in Göttingen für die Bildung einer Burschenschaft zu wirken suchte [564], erkennt ebenfalls in seiner Zeit den Aufbruch in "die neue Welt, die aus dem Chaos der Vergangenheit hervorgegangen ist", und die in eben dieser historischen Stunde die Chance habe, Gestalt zu werden. "Unsere Zeit (verdient) eine reiche, eine große, eine bedeutungsvolle genannt zu werden, und wohl nie ist dem Deutschen Volk eine Zeit gekommen, die ... noch schönere Hoffnungen trug, nie eine, die bedeutungsvoller war wie die unsrige" [565]. H a s e gibt dem Überschwang des Gefühls, vor einem neuen Aufbruch zu stehen Ausdruck in den Worten: "Das nun ist der Geist dieser Zeit, Kampf des Lichts mit der Finsternis, ein gewaltiger Augenblick der Entscheidung über das menschliche Geschlecht, wichtig für Jahrtausende, wie jener als das Christentum stritt mit dem Reiche des Teufels" [566].

Unter dem Eindruck der französischen Revolution in einer als heillos erlebten Welt erscheint die Krise Alteuropas in dem hier zugrunde liegenden eschatologisch interpretierten Geschichtsbild als die Ankündigung des Endes aller bisherigen

---

563) R ö d i g e r , Wartburgrede, S. 27

564) Vgl. Heinrich B ü n s o w und Georg H e e r, Die alte Göttinger Burschenschaft 1815 - 1834, in: QuD., Bd. 13 S. 209 - 339, 215

565) Chr. Fr. E l v e r s , Welchen Standpunkt hat gegenwärtig die Deutsche Burschenschaft zum deutschen Volk einzunehmen? Germania 1818., S. 9, 7

566) H a s e , S. 89

Geschichte. Das ist die "andere größere, schnellere, umfasendere Revolution, die sich unterdessen im Innersten des menschlichen Geistes selbst ereignet hat," meint Friedrich Schlegel. "Die Erfindung des Idealismus" [567]. Nach und mit Kant, so führt Jürgen Gebhardt aus, sind die Denker dieser deutschen 'Revolution des Geistes', Hegel, Schelling, Fichte, Herder, Schiller, Novalis, die Gebrüder Schlegel, Humboldt bis hin zu Eichendorff, Arndt, Heine und Marx in der Struktur ihrer Existenzentwürfe bestimmt durch eine Geschichtsapokalypse, in der die Welt vom gegenwärtigen Zustand absoluter Korruption in einen solchen der Fülle transformiert wird in einer spekulativen Tat der Selbsterlösung des Denkers, die zumeist als Divinisierung des Ich oder des Bewußtseins vorgestellt wird [568].

Wenn also die bisher vom dunklen "Vernunftinstinkt" geleitete Menschheit mündig geworden sein soll, die Bestimmung der Gattung, die sich zuvor bewußtlos durchsetzte, mit Bewußtsein zu ergreifen, so folgt aus dem bisher über die Vorstellung von der Rolle des deutschen Volkes Gesagten, "daß es zunächst den Deutschen anzumuten sei, die neue Zeit ... zu beginnen" (Fichte) [569]. "Das neue geistige Leben unsers Volkes", meint Elvers zu dieser Gegenwartsrolle der Deutschen, "das ist die neue Welt, ... die in der Morgenröthe aus der Nacht sich emporhebt" [570]. "Solches Morgenroth," sagt Hase mit Hinweis auf die Bedeutung Kants, "..... kam durch eine Philosophie, welche lehrte, daß man das Gute tun müsse um seiner selbst willen nach einem unbedingten Gebot der Vernunft ..." [571].

---

567) Fr. Schlegel, Ernst und Falk, in: G. B. Lessing Ernst und Falk. Hrsg. H. Contiades. Frankfurt 1968, S. 79

568) Jürgen Gebhardt, Zur Physiognomie einer Epoche, in: Die Revolution des Geistes. Hrsg. J. Gebhardt, München 1968, S. 7 - 16, 14 f.

569) Fichte, S. W. Bd. 7, S. 306

570) Elvers, S. 9

571) Hase, S. 83

4.3. Die geschichtsphilosophische Deutung der Freiheitskriege

In solcher, neuem Lebensgefühl entspringenden Deutung der Gegenwart als ein Wendepunkt der Menschheitsentwicklung finden auch die Freiheitskriege ihre tiefere Bedeutung als Kampf des Geistes um seinen endgültigen Durchbruch.

In diesem Sinn interpretiert Ulrich S c h m i d diesen Krieg als den vorläufigen Höhepunkt in der geistigen Entwicklung des deutschen Volkes: "Drei Hauptpunkte kennzeichnen im allgemeinen den Fortschritt des deutschen Volkes. Die Befreiung durch Hermann vom Joch der römischen Weltherrschaft [572]; die Befreiung durch die Reformation von dem Joche der geistigen römischen Weltherrschaft [573], die Befreiung von der Weltherrschaft des französischen Volkes, welche Napoleon zu gründen begonnen hatte. - In den Freiheitskriegen vereinte sich der Geist der Freiheit, der durch Hermann als ein Volksgeist erwachte, mit dem religiösen und kirchlichen Geist, welcher in Luther seine Personifikation gewonnen, und das deutsche Volk errang seinen höchsten Aufschwung nach allen Richtungen hin ..." [574]. Diesen Zusammenhang zwischen der Befreiungstat Hermanns, der Reformation und den Freiheitskriegen als eine stufenweise Verwirklichung der Freiheitsidee zeigt auch C a r o v é auf: "Beinahe dreihundert Jahre später, als die religiöse Befreiung begonnen, gelang es erst der Vernunft, die Ideen von Freiheit und Gleichheit ans Tageslicht treten zu lassen; - und wie früher unsere Urväter erst die ganze schmähliche Last des römischen Sklavenjochs fühlen mußten, um zum Selbstgefühl zu erwachen, - so bedurfte es bei unseren

572) Vgl. oben II.2.2., S. 88 - 94.

573) Vgl. oben II.2.3., S. 94 - 96.

574) Ulrich Rudolf S c h m i d , Das Wesen der Burschenschaft. 2. Auflage. Jena 1890, S. 7. - S c h m i d war jenaischer Burschenschafter von 1827 - 1832.

Zeitgenossen der tiefsten Erniedrigung unter den frechen Szepter eines verdorbenen Nachbarvolkes, um zur allgemeinen Erkenntnis zu gelangen, daß zum festen Bestehen sowohl als zum Glück eines Staates die gesetzmäßige Freiheit aller Einzelnen erforderlich sey" [575].

Die Niederlage Napoleons ist es, die für C a r o v é den Durchbruch der Idee des Guten im Kampf mit dem Bösen und damit den Beginn des neuen Zeitalters einleitet: Ein allgegenwärtiger liebender Wille, so umschreibt er in diesem Zusammenhang den oben schon erörterten dialektischen Gedanken [576], "duldet das zeitliche Erscheinen des Bösen, auf daß im Kampf mit ihm das Gute zum ewigen Leben erstarke", heißt es in seiner Gedenkrede zur Leipziger Völkerschlacht. "Der war's, als unser Volk selbstvergessen, muth- und kraftlos, schlummerte, - der an seiner Seite einen arglistigen Tiger in's Daseyn rief, um den schlafenden Löwen zu wecken, ... ihn zu zwingen, seine verlorne Majestät wieder zu erkämpfen" [577]. Die menschheitliche Bedeutung der Freiheitskriege besingt C a r o v é auch in seinem Gedicht zur Völkerschlacht, in dem es u.a. heißt:

"... Der Menschheit hat ein neuer
Tag begonnen, ...
In Deutschlands Mitte soll der Kampf
beginnen,
Von niedrer Schmach Europa zu be-
freien;
Dort soll es wieder seinen Wert ge-
winnen,
Und seine alte Herrlichkeit erneuen.
Die Menschheit wachet auf zu
frischem Leben, ...
Von Neuem Wahrheit, Güte, Schönheit
gelten ..... " [578].

---

575) C a r o v é , Vortrag bei Eröffnung, in: Drei Reden, S. 5 f. Zum Gedanken gesetzmäßiger Freiheit als einer Forderung der Vernunft s.u..

576) Vgl. oben 4.2., S. 145 - 149.

577) C a r o v é, Zur Feier der Siegesschlacht, in: Drei Reden... S. 11.

578) D e r s., Die Befreiung Deutschlands, aaO., S. 30, 37 f.

Danach wurden die Befreiungskriege, wie überhaupt der Kampf um Deutschlands Einheit im letzten Grunde für die Befreiung des Geistes geführt: "Darum gehört der Kampf in unseren Tagen nicht diesem oder jenem Volke an," meint H e r b s t , "ihm liegen allgemeine menschliche Ideen ... zu Grunde - er ist ein welthistorischer Kampf von gestern oder heute; seit das christliche Europa sich zu sammeln, zu formen und zu kräftigen begann, wird dieser Kampf gekämpft" [579]. Ebenso sagt H a s e: "Nicht deutsches Volk allein gilt's, es gilt die heiligsten Rechte der Menschheit, das Licht künftiger Jahhunderte" [580]. Auch Karl F o l l e n erkennt in der Leipziger Völkerschlacht den Durchbruch des neuen Geistes: "Auf dem Wahlfelde von Leipzig, da erwachte der Geist, welcher ringt und ringen wird, bis das alles vollendet ist ..." [581].

F i c h t e urteilt aus dieser Perspektive, daß "von einem Kriege, wo Idealität und Realität, Philosophie und Schwert in so inniger Verbindung und mit so klarem Selbstbewußtsein in sich unter das Heerschild der Freiheit gestellt, ... noch nirgends Meldung" geschehen sei [582]. Ähnlich interpretieren etwa S c h l e i e r m a c h e r [583], Heinrich

---

579) H e r b s t , S. 67

580) H a s e , S. 136

581) Karl F o l l e n , Beiträge zur Geschichte der teutschen Sammtschulen seit dem Feiheitskriege 1813. Teutschland 1818, S. 6. - Zur Urheberschaft Follens an dieser Schrift vgl. P r e g i z e r , S. 85

582) F i c h t e , S. W. Bd.7, S. 571

583) In einem Brief aus dem Jahr 1806 bemerkt S c h l e i e r m a c h e r über die Auseinandersetzung mit Napoleon: "... es steht bevor ... ein allgemeiner Kampf, dessen Gegenstand unsere Gesinnung, unsere Religion, unsere Geistesbildung nicht weniger sein werden, als unsere äußere Freiheit und äußeren Güter ..." Brief an Charlotte von Kathen, in: Briefe Schleiermachers ausgew. von Hermann Mulert, Berlin 1923, S. 225.

v o n K l e i s t [584] oder A r n d t [585] die Auseinandersetzung mit Napoleon.

4.4. Die besondere Verantwortung der deutschen Zeitgenossen

Wird hier die Gegenwart im Plan der Menschheitsentwicklung als Beginn einer neuen Phase ausgewiesen, so ist also, wie wir sehen, der geschichtliche Ort dieses metaphysischen Ereignisses Deutschland. Nach allem stehen die Deutschen gegenwärtig an einem Brennpunkt der Geschichte; ihnen fällt eine Verantwortung von bisher nicht dagewesener Schwere gegenüber der Menschheit zu.

An diese Verpflichtung erinnert E l v e r s indem er erklärt: "Die ganze Vergangenheit blickt auf uns und unsere Zeitgenossen. Sie ruft laut uns zu: 'Erkennet das große Geschäft Eurer Zeit und vollbringt es! Bewirkt, daß das Leben des Deutschen Volks kraftvoll und herrlich bis in die entferntesten Zeiten hinausreiche, und laßt es nicht untergehen durch Leichtsinn und Gleichgültigkeit, oder die Vorkehrungen

---

584) Heinrich v o n K l e i s t erkennt hinter der napoleonischen Unterdrückung der Deutschen die verborgene Absicht der Vorsehung, dieses Volk anzuregen, nach den höchsten Gütern der Menschheit zu streben, nämlich: "Gott, Vaterland, Kaiser, Freiheit, Liebe und Treue, Schönheit, Wissenschaft und Kunst". Katechismus der Deutschen, in: Werke, hrsgb. von Erich Schmidt, S. 100 - 112, 107.

585) Auch A r n d t deutet den Kampf gegen Napoleon nicht als bloßen politischen Krieg, sondern als eine vom Weltgeist arrangierte Bewährungsphase für die Menschheit, die dort ihre Opferbereitschaft im Streit für eine moralische Weltordnung beweisen müsse. Aufgrund ihrer geistigen Überlegenheit und ihrer Lage als das heilige Herz Europas in dessen Mitte sei es der Beruf der Deutschen, diesen Kampf anzuführen. Gott möge Deutschland helfen, einen richtigen Beschluß zu fassen, sagt A r n d t , denn sonst werde Europa für Jahrhunderte in den Staub fallen. Geist der Zeit III, Werke VIII, S. 115 f., 180.

eigenmächtiger Herrscher! Zerstört nicht die theure Blüthe Eurer Zeit!" [586].

Diese Betrachtungsweise entspringt einem Verhältnis zur Geschichte, dessen Elemente historischer Denkweise und romantische Einflüsse wir oben schon versucht haben aufzuzeigen, in welchem die gegenwärtig Lebenden als Glied in der Kette der vergangenen und künftigen Geschlechter erscheinen mit der Aufgabe, das Erbe der Väter geläutert der Nachwelt zu übergeben [587]. "Was Gutenberg unsterblich machte", so sagt A r n d t mit dem Blick auf die so verstandene Verantwortung seiner deutschen Zeitgenossen, "wofür Hus starb und Luther mit Pabst und Teufel stritt, das zu bewahren, das heilige Palladium eures Ruhms, die geistige Bildung und Freiheit, ... das ist in eure Hände gegeben; wehe euch, wenn ihr gemein sein könnt wie die vielen!" " ... schauet auf das e i n e was künftig werden soll, ... vergesset nicht, was ihr eurem Namen, euren Zeitgenossen, euren Enkeln schuldig seid." [588] Einen solchen Aufruf zum Bewußtsein ihrer geschichtlichen Aufgabe richtet auch H a s e an seine Zuhörer: "Segnend breiten alle Getreuen von Hermann bis Winkelried von Zwingli bis Körner ihre Arme über uns." "Sehet! eure zu Gott versammelten Väter ... alle die Tausend und Abertausend, so nach euch kommen werden" [589].

Der Appell an die Zeitgenossen zur Erfüllung dieser vor Vergangenheit und Zukunft bestehenden Pflichten der Gegenwart bezieht aber seine besondere Dringlichkeit nicht allein von der Größe der Aufgabe: der menschheitlichen Sendung des deutschen Volkes, sondern darüber hinaus vom Aspekt der Unwiederbringlichkeit dieser gegenwärtigen welthistorischen Stunde, wie ihn F i c h t e am Schluß seiner "Reden" hervorhebt: "Es ist daher kein Ausweg: wenn ihr versinkt, so

---

586) E l v e r s , S. 8.

587) Vgl. oben l.l. S. 121 - 129.

588) A r u d t , Geist der Zeit II, ausgew. Werke Bd. X,S. 107 f.

589) H a s e , S. 136, 132.

versinkt die ganze Menschheit mit, ohne Hoffnung einer einstigen Wiederherstellung" [590]. Die hier zum Ausdruck kommende Spannung dieses geschichtlichen Augenblicks klingt auch in H a s e s Reden an: "Gott hat euch einen großen Tag gegeben, o daß ihr ihn nicht verträumt!" "Habt ihr nie gehört von Schätzen, die nur zu einer gewissen Stunde alle Jahrhunderte einmal gehoben werden können? ... eine solche Stunde ist gekommen und sie wird nimmer wiederkehren. Die Zukunft ist unser, schwere Rechenschaft wird die Nachwelt von uns fordern" [591]. Diese Beschwörungen bewegen sich auf der Ebene geschichtsfernen Postulierens. L e n k erkennt hierin das Merkmal einer - von ihm so bezeichneten - "Komplementärideologie", welche die politische Philosophie F i c h t e s kennzeichnet: Das Denken, so führt L e n k dazu aus, wird hier zur Ergänzung, zum Komplement fehlender politischer Realität, wobei der für Krisenperioden charakteristische Appell an die Entschlossenheit an die Stelle der Argumentation tritt. In dem Gedanken von der durch seine Urvolk-Eigenschaft begründeten Sendung des deutschen Volkes tritt die Tendenz hervor, Postulate und Wunschvorstellungen in die Form von Sachaussagen zu kleiden. Dabei werden die hieraus abgeleiteten Appelle an die Zeitgenossen nicht logisch deduziert oder empirisch aufgewiesen, sondern "als scheinbar empirische Urteile über tatsächliche Verhältnisse präsentiert" (L e n k) [592].

IV. Der universale Begriff des Deutschen

Der Begriff des Deutschen und die Existenzrechtfertigung dieses Volkes finden hier, wie wir sahen, ihren Ausgangspunkt in universalen Ideen; sie sind aufgehängt an den allgemein-menschheitlichen übernationalen Ideen weltweiter Vernunftherrschaft,

---

590) F i c h t e , S. W. 7, S. 499
591) H a s e , S. 131
592) L e n k , S. 77

sittlicher Freiheit und der geschichtsphilosophischen Lehre vom Zweck der Menschheit. Die Sendung der Deutschen ist hiernach keine eingeschränkt nationale sondern eine universalmenschheitliche: Die Herbeiführung des ewigen Friedens durch Gründung des Gottesreiches auf Erden, das als letztes Ziel, als absoluter Kulturzweck und metaphysische Notwendigkeit von der Vernunft gefordert wird [593].

1. Der geistig-sittliche Charakter des deutschen Volkes

Entsprechend dem der deutschen Nation zugewiesenen menschheitlichen, d.h. aber hier geistigen Ziel ist auch das Wesen dieses Volkes nach seiner bisherigen Darstellung ein geistiges.

Mit dem Begriff der Deutschen als das Urvolk, welches allein in der Lage ist, die wahre Philosophie des Idealismus zu erfassen und verwirklichen, müssen wir zunächst zurückgehen auf F i c h t e s Definition der "Deutschheit eines Volks", deren Kriterium darin liegt, "ob man an ein Erstes und Ursprüngliches im Menschen selbst, an Freiheit, an unendliche Verbesserlichkeit, an ewiges Fortschreiten unsers Geschlechts glaube ..." Alle Menschen dieses Glaubens aber "sind ursprüngliche Menschen, sind, wenn sie als Volk betrachtet werden, ein Urvolk, das Urvolk schlechtweg, Deutsche ..." [594]. Entscheidend für die Zugehörigkeit zum deutschen Volk ist nach dieser Definition eine bestimmte Haltung und Richtung des Denkens, die Gesinnung. Hiernach gibt es nur e i n Volk, das deutsche, welches im Sinne der F i c h t e 'schen Philosophie des ursprünglichen Lebens teilhaftig, Urbild der Volkheit ist und daher Urvolk schlechthin heißt. Deutsch in diesem vergeistigten Sinne war es z.B., wie man hier das Bildungsgut der ganzen Menschheit verarbeitete, oder wie Luther und sein Volk die Grundfragen des Christentums mit Ernst und Tiefe aufnahmen [595].

---

593) Vgl. V o s s l e r , S. 90, 96, 100.
594) F i c h t e , S. W. 7, S. 374 f.
595) Vgl. oben II.5, S. 111 - 117.

An diesem geistigen Begriff des "Deutschen" sind daher, wie wir sehen, auch die oben wiedergegebenen Geschichtsbetrachtungen H a s e s und H e r b s t s orientiert.

"Urvolk" oder "Normalvolk" ist, so wurde oben gesagt, ein metaphysischer Begriff, der in die geschichtliche Wirklichkeit hineingelesen wird; er ist eine moralische Qualität, als deren Ausfluß die an früherer Stelle aufgeführten Erscheinungen deutscher Volkstümlichkeit erscheinen [596].

Im Sinne der angeführten Begriffsbestimmung F i c h t e s ist "deutsch" die Gemeinschaft der deutsch D e n k e n d e n, die als solche identisch ist mit der oben behandelten Gemeinde der Rechtgläubigen, d.h. der rein geistigen Gemeinschaft derer, welche F i c h t e s Philosophie der Wissenschaftslehre begreifen und zu verwirklichen entschlossen sind [597].

Dies ist insoweit ein abstrakter, philosophischer Begriff des deutschen Volkes, unhistorisch und unabhängig von einem irdischen Vaterland. Gerade die Übergeschichtlichkeit dieses Nationalgeistes ist es aber, welche nach F i c h t e s Ansicht die oben schon erwähnte "Ursprünglichkeit" deutschen Wesens begründet [598]. Denn der Begriff solcher Ursprünglichkeit hat, wie u.a. M e i n e c k e nachweist, in diesem Zusammenhang nicht etwa die Bedeutung naturhafter Frische und des geschichtlich Bedingten; sondern F i c h t e meint damit gerade das nicht Bedingte, Ungeschichtliche metaphysischen Ursprungs, wogegen ihm die geschichtlich gewordenen Nationalcharaktere der Welt der Unfreiheit angehören [599] und daher minderwertig sind. Die Franzosen z.B. haben hiernach "gar kein eigen gebildetes Selbst, sondern nur ... ein rein geschichtliches, dagegen hat der Deutsche ein metaphysisches" [600].

---

596) Vgl. oben II.5, S. 111 - 117.

597) Vgl. oben 1. Kapitel IV.4., S. 59 - 65.

598) Vgl. oben II.4.1. ibs. S. 103 - 106.

599) Vgl. in diesem Zusammenhang die Ausführungen über die Natur als das Prinzip der Unfreiheit oben 1. Kapitel 1.1.1., S. 21 f.

600) F i c h t e , S. W. 7, S. 566; vgl. M e i n e c k e , Weltbürgertum, S. 109, ibs. Anm. 60.

Diese F i c h t e 'sche Argumentation stellt sich als Prototyp der eben erwähnten "Komplementärideologie" (L e n k) dar, wonach fehlende Wirklichkeit durch Denken kompensiert wird: War, im Gegensatz zur Mehrheit der großen Völker, die Idee der deutschen Nation angesichts der faktischen politischen Aufsplitterung historisch nicht herzuleiten, so wird sie hier sittlich und metaphysisch begründet, "das Ergebnis einer verzweifelten Setzung des Gewollten, idealistischer Dezisionismus", wie L e n k formuliert. "Die Einsicht, daß das Deutschtum vielleicht doch nicht das Produkt historischer Entwicklung sein könnte, verführte Fichte zu dem Gedanken eines Wachsens ohne Geschichte. Zeigt sich im Bewußtsein der Bürger so wenig von dem, was der Idee des Deutschtums wirklich entspricht, muß dieses Selbstbewußtsein appelativ als wahrhafte Realität gesetzt werden." G e r a d e w e i l das deutsche Volk nicht historisch gewachsen ist, gelangt es für F i c h t e als Urvolk einer Ursprache zu einer höheren, geistigen Einheit. "Die Logik dieser Argumentation", so meint L e n k weiter, "ist die Logik des Dennoch, die Logik des credo quia absurdum est." Dabei ist die häufige Verwendung des Präfix "Ur-" nach L e n k Symptom einer ahistorisch mystifizierenden Deduktion und Rückwendung zu einem fiktiven Beginn der Geschichte, der zugleich Ziel sein soll [601]. Vor diesem Hintergrund nun wollen F i c h t e s "Reden" einen neuen Anfang deutscher Geschichte aus der Tiefe der Ursprünglichkeit des deutschen Gemütes setzen [602].

2. Die Überwindung der abstrakten Menschheitsidee im Begriff des deutschen Volkes

Die Verbindung dieser übernationalen Idee der Deutschheit mit nationalem Denken wird nun hergestellt indem das Ziel der

601) Vgl. oben 2. Kapitel II.1., S. 83 - 87.
602) L e n k , S. 78 f.

absoluten Vernunft und der ganzen Menschheit gleichgesetzt wird mit dem Streben und Sollen der eigenen Nation: Was alle Menschen und Völker gleichermaßen tun sollten, nämlich die Verwirklichung der Vernunft auf Erden, das eigene deutsche Volk tut es wirklich; darin liegt sein Vorrang, seine Rechtfertigung und Eigenart als die Menschheitsnation, die hier anerkannt wird gerade auf Grund ihrer universalen, übernationalen Ideale. Hier wird, wie V o s s l e r über F i c h t e s "Reden" sagt, "gewissermaßen in der eigenen Nation die gesamte Menschheit umarmt" [603].

Gleichzeitig enthält dieser Ansatz die Leugnung des Begriffs der abstrakten Menschheit und damit den Schritt zur Überwindung dieses rationalistischen Motivs. F i c h t e erreicht das in seinen "Reden" durch eine Gewaltlösung indem er einen "Kurzschluß Nation - Menschheit" (V o s s l e r) herstellt; die allgemeine Menschheit wird ihm zur besonderen, in seinem deutschen Volk sieht er die wahre, wirkliche, die konkrete Menschheit [604]. So wird im Begriff der Deutschen als "Weltvolk", als "Urvolk der neuen Welt" eine Gestalt der Wirklichkeit verschmolzen mit der dem Rationalismus verbundenen Kategorie der Menschheit, deren inhaltliche Gestaltung schon zur Überwindung des rationalen Ausgangspunktes schreitet indem es hier das konkrete deutsche Volk ist, aus dessen tiefem Gemüt das Ewige und Göttliche in dieser Welt heraufblühen muß. Hier ist der Ort, wo das Absolute zur Erscheinung kommt, die Idee ihre Verwirklichung findet.

In diesem Begriff des Deutschen findet sich zugleich die identitätsphilosophische Immanenz des Idealen im Realen, die schon in früherem Zusammenhang hervorgehobene Identifizierung der Bereiche von Vernunft und Wirklichkeit [605] indem das deutsche Volk als Repräsentanz der Menschheit verstanden wird.

---

603) V o s s l e r , S. 154.
604) V o s s l e r , S. 157.
605) Vgl. oben 1. Kapitel V.5., S. 70 - 71.

Der Satz, daß "das irdische Leben Träger und Bedingung des Ewigen und Göttlichen" sei [606] wird hier konkret am Beispiel des deutschen Volkes, das in seiner Eigenschaft als Weltvolk dem Zustand der irdischen Ewigkeit zur Erscheinung verhelfen soll.

3. Der Widerspruch des Individualitätsgedankens

Der Begriff des die vollkommene Menschheit verkörpernden Weltvolkes ist, so hatten wir ausgeführt, dem Ideal eines die nationalen Differenzierungen übergreifenden Weltbürgertums zugeordnet, der Idee einer absoluten, von den historisch- nationalen Bedingungen gelösten Humanität. "Der philosophische Begriff vom Urvolk bzw. von der Nation kennt keine Völker", so bemerkt S t e i n b e c k , "weil er eine metaphysische Bestimmung in sich schließt, durch die das Volk selbst zur Menschheit wird" [607]. Hier liegt noch die oben erörterte Vorstellung von der universalen Aufgabe und des gemeinsamen Zieles der Menschheit zugrunde [608].

Diese Vorstellung erfährt aber eine Weiterentwicklung durch den hier schon in früherem Zusammenhang angeführten Gedanken, daß das Ganze nur in der eigentümlichen Entfaltung des Besonderen bestehen könne [609]. Die hierin enthaltene Forderung nach Entwicklung der Individualität richtet sich nämlich nicht nur, wie oben dargestellt, an den einzelnen Menschen, sondern auch an die als kollektive Individuen verstandene Völker.

Danach kann es nicht mehr das gleiche Fortschrittsprogramm sein, welches alle Völker und Einzelwesen auf gleichem Wege dem gleichen Ziel näher bringt; sondern der Menschheit ent-

606) H a s e , S. 30, vgl. oben aaO., S. 70 f.
607) S t e i n b e c k , S. 280 .
608) Vgl. u.a. oben I.1., S. 74 - 78.
609) Vgl. oben 1. Kapitel IV.2., S. 51 - 54; V.2., S. 67 f.

steht nun in Erweiterung des Fortschrittsgedankens die zusätzliche Aufgabe, die in ihr angelegte Mannigfaltigkeit der Individualitäten in den Menschen und Völkern zu fördern und zu vervollkommnen.

Stand im Denken der Aufklärung nur die Entwicklung der einzelnen Individuen und der Menschheit als solcher im Programm des Fortschrittsgedankens, so rücken um die Wende zum neunzehnten Jahrhundert Volk und Staat in die Rolle des Vermittlers der Vervollkommnung des einzelnen wie der Gattung. Als Förderer des kollektiven Fortschritts bekommt das Volk mit der Verpflichtung zur Entwicklung seiner Individualität als Volk - teils als Reaktion gegen den Anspruch der Aufklärung auf Gleichförmigkeit - einen neuen Stellenwert im geschichtsphilosophischen Weltplan [610].

4. Die Ambivalenz des Begriffs vom deutschen Volk

4.1. Spannung zwischen universalem und nationalem Gedanken

Die Vorstellung von der Verwirklichung des Menschheitsideals in der realen Gesamtheit des deutschen Volkes, der "Kurzschluß Nation - Menschheit" stellt zwar, wie oben unter Ziffer 2 dieses Abschnitts ausgeführt, bereits eine Modifizierung der abstrakten Menschheitsidee durch den Individualitätsgedanken dar, anerkennt aber als solche noch nicht die Existenz anderer Völker und widerspricht insoweit dem romantischen Gedanken, daß die Menschheit ihr Wesen nur "in unendlichen Gestaltungen" offenbaren könne [611]. Diesem zuletzt erwähnten Humanitätsideal ist vielmehr ein Volksbegriff zugeordnet, der mit dem Gedanken eines "Menschheitsvolkes" logisch nicht in Einklang zu bringen ist.

---

610) Vgl. zum Vorstehenden K e m i l ä i n e n , S. 10 f.
611) H a s e , S. 34

Diese um die Jahrhundertwende bestehenden unterschiedlichen Auffassungen über den Weg der Menschheit zur Humanität spiegeln sich notwendig auch in den Vorstellungen über das deutsche Volk wider. Hier treffen beide Tendenzen aufeinander und lassen den Begriff dieses Volkes widersprüchlich und gespalten erscheinen:

Wird den Deutschen einerseits die Qualität eines Weltvolkes zuerkannt, so erscheint es auf der anderen Seite - wie im dritten Kapitel dieser Untersuchung näher auszuführen sein wird - als Individualität, die nur e i n e n Strahl in jenem Spektrum der vielen, jeweils eigentümlichen und eigenwertigen Volkscharaktere darstellt, welche erst in ihrer G e s a m t h e i t das ganze Wesen der Menschheit zu offenbaren vermögen.

An dieser Einbruchsstelle wird anschaulich, was etwa in M e i n e c k e s Buchtitel "Weltbürgertum und Nationalstaat" zum Ausdruck kommt, daß sich nämlich die Entstehung des nationalen Gedankens unter der Spannung zwischen weltbürgerlichen und romantisch-nationalen Ideenkreisen vollzieht.

Die unterschiedlichen Auffassungen über den Begriff des deutschen Volkes - der Gedanke seiner Partikularität sowie die Vorstellung vom deutschen Kulturuniversalismus - mischen sich etwa bei Fr. S c h l e g e l in der Weise, daß universale und nationale Ziele für jeweils verschiedene Gebiete aufgestellt werden: Mißt S c h l e g e l mit Hervorhebung des deutschen Führungsanspruchs in Kunst und Wissenschaften [612] diesen Gebieten universale Bedeutung und Allgemeingültigkeit im Sinne des Aufklärungsdenkens zu, so anerkennt er gleichzeitig die Bedeutung nationaler Eigenarten in anderen Lebensbereichen wie Sprache, Sitte, Gesetze, Verfassung [613]. Die gleiche Unterscheidung trifft auch Ernst

612) Vgl. hierzu oben II.3.2., S. 97 - 102.

613) Fr. S c h l e g e l , Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806. Hrs. von E.J.H. Windischmann. Bd. II. Bonn, S. 358 f.

Moritz A r n d t , der seinen Hinweis auf die Universalität der deutschen Kultur [614] mit dem Zusatz einschränkt, an solchem Weltbürgertum der Kultur hätten nur die Gelehrten teil, da nur sie sich ohne irdisches Vaterland zu einer höheren Lebensform steigern könnten [615]. Im übrigen kämpft A r n d t jedoch gegen den Kosmopolitismus und hebt die Wichtigkeit nationaler Eigenarten und die im Sinne H e r d e r s verstandene organisch-genetische Verschiedenheit der Völker hervor: "Wie Blumen, Bäume und Pflanzen in vielfacher Schönheit nebeneinanderstehen, wie Vögel und Tiere sich in mannigfaltigen Trieben und Bildungen untereinander bewegen und alle nur eine Erde und einen Himmel haben, so hat Gott die Länder, die Völker, die Sprachen verschieden gesetzt, auf dass Spiel, Reiz, Kampf und Lust auf Erden sei" [616].

4.2. Widersprüchliche Begründung des deutschen Führungsanspruchs

Diese Ungereimtheiten im Begriff des Deutschen erscheinen notwendig auch in der Rechtfertigung des deutschen Führungsanspruchs.

Vor dem Gedanken der notwendigen Mannigfaltigkeit und Eigenwertigkeit der Völker-Individualitäten wird der gleichwohl erhobene Anspruch einer geistigen Führerschaft der Deutschen nun damit begründet, daß sie wegen der ihnen eigenen Universalität und mit der Fülle der hier versammelten und geläuterten geistigen Errungenschaften aller Kulturvölker berufen seien, die anderen Völker in deren Eigenentwicklung zu fördern und anzuleiten. Denn mit der Stilisierung des "deutschen Wesens", wie wir sie oben dargestellt haben [617], verbindet sich die willkürliche Setzung einer Werteskala, die anderen Völkern mindere

---

614) Vgl. oben II.3.2., S. 101.

615) A r n d t , Germanien und Europa, S. 421.

616) A r n d t , Geist der Zeit II, Ausgew. Werke Bd. 10, S. 116. - Zum Vorstehenden vgl. K e m i l ä i n e n , S. 245, 172, 191 f.

617) Vgl. oben II. 4 und 5, S. 102 - 121.

Qualität zuschreibt und der Vorstellung einer Vielfalt gleichrangiger Völker entgegensteht [618].

Den Gegensatz zwischen dem Gedanken der Anerkennung und Achtung der in ihrer Eigenart gleichberechtigt nebeneinander stehenden Völker und der These der Deutschen als deren Lehrmeister und Führer hebt schon H e r d e r hervor: Seiner oben wiedergegebenen Ansicht von der geistigen Überlegenheit der Deutschen [619] widersprechend warnt er an anderer Stelle vor dem anmaßenden Glauben an die Erwähltheit des deutschen Volkes: "Wir können sehr zufrieden seyn, daß Völker von so starker, schöner, edler Bildung, von so keuschen Sitten, biederm Verstande und redlicher Gemütsart als die Deutschen waren [620], nicht etwa Hunnen oder Bulgaren, die Römische Welt besetzten; sie aber deswegen für das erwählte Gottesvolk in Europa zu halten, dem seines angebornen Adels wegen die Welt gehörte, und dem dieses Vorzugs halber andre Völker zur Knechtschaft bestimmt waren, dies wäre der unedle Stolz eines Barbaren" [621]. Die Wahrheit, so sagt H e r d e r an anderer Stelle, müsse von allen Völkern gesucht werden, keines dürfe sich von anderen unterscheiden und berühmen: "bei mir allein, bei mir wohnt alle Weisheit" [622].

Auch H a s e weist unter diesem Blickwinkel den Gedanken eines Gottesvolkes zurück indem er erklärt, daß es "ein eitler, kindischer Gedanke ist, wenn ein Volk sich das Schoßkind, das Volk Gottes wähnt, da es der Gottheit, die ihre ganze Schöpfung mit gleicher, unendlicher Liebe umfaßt, unwürdig wäre ein Volk auf Kosten der übrigen zu begünstigen ..." [623].

---

618) Vgl. L e n k , S. 76.

619) Vgl. oben II.3.2., S. 97 f.

620) Vgl. zu dieser Vorstellung oben II.2.2., S. 88 - 94 über das Germanenbild der deutschen Humanisten .

621) H e r d e r , Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (1784 - 1791), S.W. XIII - XIV, S. 288 f.

622) H e r d e r , S. W., XVII, S. 211 f.

623) H a s e , S. 59.

H a s e versucht aber, die Vorstellung von der Vielfalt des Völkerlebens mit dem Sendungsgedanken des Weltvolks in Einklang zu bringen durch den Hinweis auf eine unterschiedliche Veranlagung der einzelnen Völker: "Wenn nun alle Völker Glieder der großen Kette des Menschengeschlechts sind und eins nicht ohne das andre bestehen könnte" ... "so ist es doch natürlich, daß einzelne Völker durch ihre Anlagen vorzüglich bestimmt sind, Heiligthümer der Menscheit zu bleiben in trüben Zeiten, die Anführer ihres Geschlechts", "besondere Werkzeuge Gottes" [624]. Mit dem Argument einer durch Reinheit der Sprache und Abstammung bedingten [625] besonderen Veranlagung seines Volkes versucht H a s e hier die Ansicht von der Deutschheit als einer idealen und universalen Eigenschaft in oben beschriebenen Sinne der "vollkommenen Menschenbildung" mit der die Existenz anderer Völker einbeziehenden organisch-genetischen Auffassung zu vermitteln. Sind daher ursprünglich und in der Zielsetzung alle Völker gleichwertig, so entstehen nach dieser Anschauung dennoch Unterschiede durch unterschiedliche Anlagen und somit verschieden große Fortschritte; dadurch erscheinen einige Völker wertvoller, "menschheitlicher" als andere.

So verbindet sich hier der Gedanke, daß jede Nation als Repräsentant einmaliger, nur von ihr verwirklichter und durch sie zu verwirklichender Werte ihre weltgeschichtliche Existenzberechtigung begründet, mit der Idee einer Hierarchie. Diese geschichtsphilosophische Legitimierung einer konstitutiven Wertverschiedenheit führt, wie Z i e g l e r darlegt, zu dem hier vorgefundenen deutschen Geltungsanspruch [626].

Dabei bleibt die erwähnte begriffliche Differenz zwischen den hier vermengten unterschiedlichen Ansätzen des philosophischen und historisch-individuellen Volksbegriffs bestehen.

---

624) H a s e , S. 59.

625) Vgl. oben II.4., S. 102 - 111.

626) Vgl. Z i e g l e r , S. 227; über die Ambivalenz dieses "universalistischen Nationalismus" vgl. auch von K r o c k o w , S. 42 ff.

Diese zweite Geistesrichtung führt hin zu einem Volksgedanken, der uns im folgenden Kapitel zu beschäftigen haben wird. Das Ziel der Humanität wird dort, wie oben schon hervorgehoben, nicht mehr in einem universalen Menschheitsideal gesucht, sondern in der Individualität der einzelnen Völker, in deren Fülle allein die Menschheit in jeweils eigentümlicher Ausgestaltung verwirklicht erscheinen soll.

DRITTES KAPITEL

Der Volksgedanke

I. Der historisch-individuelle Volksgedanke

1. Überblick über die Entwicklung des Volksgedankens

1.1. Das Volk im Denken der Aufklärung

Die Existenz der Nationalität und der nationalen Unterschiede hatte schon die Aufklärung konstatiert und einräumen müssen, daß sich die Völker sprachlich, kulturell und staatspolitisch voneinander abheben. Entsprechend dem derzeit herrschenden kosmopolitischen Gleichförmigkeitsanspruch wurde jedoch, wie K e m i l ä i n e n im einzelnen darlegt, ein Abbau solcher Unterschiede und ein gleichförmiger Fortschritt auf moralischem, sozialem und technischem Gebiet erwartet [627]. Für die Aufklärung waren Völker zunächst nur durch besondere historische Entwicklungen und klimatische Bedingungen charakterisierte Menschengruppen, deren Unterschiede für unwesentlich gehalten wurden [628].

Dennoch formte sich hier schon die Grundlage der theoretischen Auffassung vom Volk als einem unabhängig von staatlicher Existenz bestehendem Wesen. Es war bedeutsam, daß die Aufklärung das Problem überhaupt aufrollte und stofflich in dem Maß förderte, daß der Begriff Volk in das allgemeine Bewußtsein gehoben wurde [629]. Wichtigster Anreger war hier M o n t e s q u i e u , der in seinem Hauptwerk 1748 vom esprit général d'une nation spricht, den er unter der Einwirkung von Klima, Religion, Gesetzen, Regierungsgepflogenheiten, geschichtlichen Erinnerungen, Sitten und Gebräuchen in den Menschen entstehen sieht [630]. Dabei schreibt M o n t e s q u i e u diesen Momenten unterschiedliche Wirkungskraft zu und hält den 'Geist der Nation' unter dem

---

627) Vgl. hierzu oben 2. Kapitel I.2., S. 78 - 80

628) Vgl. K e m i l ä i n e n , S. 13, 15, 29

629) Vgl. Martin S o m m e r f e l d , Aufklärung und Nationalgedanke, in: Das literarische Echo, Bd.17 (1914), Spl 1353-1363

630) M o n t e s q u i e u , Esprit des Lois, XIX, Kap. 4

variierenden Einfluß dieser Elemente für willkürlich veränderlich.

So entwickelte sich der Nationalgedanke noch in seiner Behandlung durch die Aufklärung zu der Vorstellung von Nationen als individuellen Einheiten, die auch individuelles Leben führen. Damit bildete die Feststellung unterschiedlicher Nationalcharaktere in der Praxis den Ausgangspunkt für die Festigung und spätere Fortentwicklung des Volksgedankens, der um die Wende zum neunzehnten Jahrhundert einen neuen Impuls bekam durch die Hervorhebung der genetischen Unterschiede einzelner Völker und die Ansicht, daß es die Sprachen wären, die ursprünglich die Scheidewand zwischen den Völkern gebildet und deren unterschiedliche Entwicklungen eingeleitet hätten.

1.2. Der organisch-genetische Volksgedanke Herders

Gründeten die Staatsvölker, vornehmlich England und Frankreich ihr wachsendes Nationalgefühl hauptsächlich auf ihre Existenz als Staat, so legte der deutsche Volksgedanke insbesondere nach der Auflösung des Reiches das Schwergewicht auf Sprache und Vorfahren als die wesentlichen nationenbildenden Faktoren. Dabei war es wesentlich H e r d e r , der beim Vortrag seiner Idee vom Wert der irdischen Mannigfaltigkeit und seiner Volkstheorie die Wirkung sprachlicher Unterschiede und äußerer historischer Ereignisse auf die Ausbildung nationaler Charaktere hervorhob, und diesen Faktoren die im Inneren wirkende organisch-genetische Entwicklung zur Seite stellte.

Zwar besaß die Menschheit für ihn den gleichen Ursprung, war "ein und dieselbe Menschengattung" [631], jedoch stellte er

631) H e r d e r , Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, W. XIII, S. 252

die Gemeinschaftsform des Volkes als eine höchst wichtige Abstufung zwischen Menschheit und Individuum heraus. H e r d e r setzt den im geschichtlich rückgewandten Volksbewußtsein M ö s e r s und B u r k e s [632] vorgeformten Volksgedanken unmittelbar in Beziehung zum Begriff der Humanität, in welcher er die als eine Anlage vorhandene wahre Natur des Menschengeschlechts sieht. Danach hebt H e r d e r einerseits die der Menschheit als solcher eigenen Erscheinungen hervor, nämlich die Gesetze des 'Wahren,Guten und Schönen', die Entwicklung der Wissenschaft und Künste, auf der anderen Seite betont er die organische Verschiedenheit und Eigenart der Völker. Der Ausfluß dieser Denkweise war bereits Gegenstand unserer Erörterungen im letzten Abschnitt des vorigen Kapitels, wo wir diese Mischung kosmopolitischer und nationaler Gedanken auf die Vorstellung über das deutsche Volk einwirken sahen [633]. Vor dem Hintergrund dieser Humanitätsidee ist auch die Bemerkung H a s e s zu verstehen, wenn er erklärt: "E i n e ist die eigenthümliche Anlage der Menschheit: die göttliche Idee und das sinnliche Dasein, aber ... unendlich geartet erscheint ... die e i n e menschliche Grundlage in der Geschichte" [634].

H e r d e r leitet den Begriff des Volkes also nicht von politischen Gegebenheiten ab, sondern erkennt es als eine im Menschentum angelegte Urform menschlichen Daseins. Danach ist jede Nation nach ihren verschiedenen geographischen, klimatischen und geschichtlichen Voraussetzungen und ihren besonderen Eigenarten zu beurteilen und jeder ihren individuellen Anlagen gemäß eine jeweils besondere Rolle im göttlichen Schöpfungsplan zugewiesen. Wie den einzelnen Menschen, so sieht H e r d e r auch das Volk als ein Naturwesen, etwas organisch Gewachsenes, eine Pflanze der Natur, eine "menschliche Nationalpflanze" an [635].

---

632) Vgl. hierzu die Bemerkungen oben 2. Kapitel III.1.1.1., S. 121 - 125

633) Oben 2. Kapitel IV.4., S.161 - 166.

634) H a s e , S. 34 .

635) H e r d e r , S. W. XIV, S. 84.

Wie alles Lebendige versucht er auch das Volk aus "genetischer Anlage", d.h. inneren Ursachen und den besonderen Umweltbedingungen, dem "Klima" zu verstehen, die dem Volk eine unverwechselbare biologisch, klimatisch und historisch bestimmte Individualität verleihen. Hiernach sind alle Lebensbereiche - Sprache, Dichtung, Musik, Politik, Wirtschaft, Religion - Ausstrahlungen eines Lebensprinzips, das man Volksseele, Volksgeist nennen mochte oder einfach Volk. So bekommt das Volk den Charakter einer eigengesetzlichen Persönlichkeit, wird zur überindividuellen Individualität.

Durch die Fülle seiner Anregungen und Gedanken hat H e r d e r maßgebend zur Überwindung des Rationalismus beigetragen, indem er den Humanitätsgedanken christlicher und mittelalterlicher Überlieferung und das rationalistische Ideal der einheitlichen Menschheit zum konkreten Leben der einzelnen Menschen und Völker führte, die Menschheit damit in ihrer Vielgestaltigkeit erkannte und jede Kultur als im Volkstum verwurzelt ansah. So fand der Begriff der "Kulturnation", der menschheitsbezogene humanitäre Volksgedanke in H e r d e r s Philosophie der Geschichte seine erste, die Motive und Stimmungen seiner Zeit zusammenfassende Formung. Hier laufen alle Kräfte des neuen Geistes zusammen, der aus der Welt des Abstrakten zum ursprünglichen Leben zurückführt und gespeist wird von den Anregungen L e i b n i z' , in dessen Idee der Spiegelung des Ganzen in der Besonderheit der Monaden schon die Einsicht in die Eigenart der individuellen Erscheinung zum Ausdruck kommt, den Vorstellungen M o n t e s q u i e u s , durch dessen Lehre von der gegenseitigen Bedingtheit aller Lebensäußerungen und dem Einfluß von Klima und Bodengestaltung auf die Lebensformen der Völker, bis B u r k e und M ö s e r . Sein humanitärer Volksgedanke gab einem ganzen Zeitalter deutschen Denkens seine Richtung, von der auch die hier untersuchte Gedankenwelt der Burschenschaft mitgeprägt ist.

H e r d e r s Lehre vom Volksgeist führte ein neues Weltbild herauf, das die menschliche Gesellschaft nicht aus meßbaren und zählbaren Atomen bestehend darstellt, sondern aus eigenwertigen Individuen und organisch gewachsenen, eigengesetzlichen Gemeinschaften, die mehr sind als die Summe ihrer Glieder. Im ungeschichtlichen Denken der Aufklärung war M o n t e s q u i e u s esprit général lediglich ein Prinzip der "Gleichartigkeit im Gleichzeitigen" (B o e h m) innerhalb des staatlichen Rahmens, während die wesentlich von H e r d e r ausgehende neue Tendenz die Identität des Volkes in seiner unabhängig vom Staat bestehenden Kontinuität suchte [636].

1.3. Die Ansicht von der Realisierung des Humanitätsideals in der Mannigfaltigkeit der Völker

Auch die idealistische Geschichtsbetrachtung kann sich zum Verständnis der geschichtlichen Bewegungen der historischen Anschauung nicht entziehen und muß daher das Vorhandensein geschlossener völkischer Einheiten, die geschichtliche Wirkungen hinterlassen, in Betracht ziehen.

Kennt daher F i c h t e s p h i l o s o p h i s c h e Deduktion lediglich e i n Urvolk, so greift er daneben den Volksgedanken H e r d e r s auf, wenn er sagt: "Die geistige Natur vermochte das Wesen der Menschheit nur in höchst mannigfaltigen Abstufungen an einzelnen, und an Einzelheiten im großen und ganzen, an Völkern, darzustellen" [637]. J a h n beginnt seine "Einleitung in die allgemeine Volkskunde" mit dem Hinweis auf die geschichtliche Existenz und Wirksamkeit von Völkern [638]. "Daher", so erklärt er, "kennen die ältesten Urkunden kein alleiniges Volk mehr, weder ein Mustervolk,

---

636) B o e h m , S. 277. - Zum vorstehenden Abschnitt 1.2. vgl. K e m i l ä i n e n , S. 13, 29 f.,84; S c h n a b e l Bd. I., S. 229 ff., 233, 245, 251; L e m b e r g Bd. I. S. 172 f.; F e s t e r , S. 59 f.

637) F i c h t e , S. W. Bd. 7, S. 467

638) Vgl. hierzu oben die Ausführungen über die Ansicht des Volkes als Subjekt der Geschichte, 2. Kapitel I.3.1., S. 80 f.

noch ein Urvolk." "Der Menschen Stammvater ist gestorben, das Urgeschlecht ist ausgegangen, das Urvolk ist nicht mehr. Ein allgemeingültiges Musterbild für alles und jedes Volk hat es nicht gegeben, und kann es nicht, und soll es auch nicht geben." "In Einem Volke kann sich der Adel der Menschheit nicht einzig aussprechen, sondern in Allen mit Allen" [639].

Hiernach stellt die Menschheit als ideale Gemeinschaft, welche die sittliche Vervollkommnung aller Menschen erstrebt, einen höheren geistigen Wert dar, der seinen notwendigen natürlichen und lebendigen Unterbau im Volke findet. "Und so sehn wir denn über die ganze Erde vielerlei Völker verbreitet," sagt H a s e , "jedes ein Ganzes bildend und auf eigenthümliche Weise ein Bild der Menschheit ausmachend. Und so ist's Gottes Wille und Freude, daß jedes Volk ihn preise nach seiner Art", da ja "die reine Menschheit ... ein bloßer Begriff ist und nichts Wirkliches ..." [640]. In dieser Vorstellung ist die Menschheit somit nur noch theoretisch letzter Richtwert, der als Ideal zu fern und unfaßbar ist. So verbleibt praktisch das Volk als höchster Wert, als "höchste und größte und umfassendste Menschengesellschaft" (J a h n) [641], "die letzte und höchste Erscheinung, die letzte und höchste individuelle Gestalt der Menschheit" (L u d e n) [642]. "Eine größere Gemeinschaft als die, welche durch den Staat oder durch das Volk gebildet wird," meint L u d e n ,"zeigt sich nie und nirgends unter den Menschen...." [643].

---

639) J a h n , S. 29

640) H a s e , S. 35

641) J a h n , S. 30

642) L u d e n , Das Vaterland, oder Staat und Volk (1814), in: Nemesis I. Band, 2. Stück, S. 208

643) L u d e n , aaO., 1. Stück; vgl. K l u c k h o h n, Idee des Volkes, S. 170

L o h o l m führt diesen Gedanken in seinem schon erwähnten Schreiben an A s v e r u s aus: "Gott will unleugbar mehrere Völker neben einander auf der gemeinsamen Erde. Die unendliche Fülle des Geistes, die sich im Leben entfalten soll, kann sich nur entfalten in vielen Eigentümlichkeiten. Darum sondern Höhen und Tiefen, Meere und Gebirge Menschen von Menschen und geben eben damit wieder Veranlassung zur Vereinigung von Menschen bei Menschen. Es bilden sich Völker. Das Leben bekömmt einen bestimmten individuellen Charakter, den es nur in diesem Volke hat und haben muß, und in der Mannigfaltigkeit dieser Charaktere enthüllt sich eben der Reichtum des Lebens" [644]. "Gerade in diesen Eigenthümlichkeiten und Besonderheiten liege ... das Warme, Lebendige und Schöne, in der Natur, wie in der Menschengeschichte", meint R ö d i g e r [645].

2. Das Verhältnis der Völker zueinander

2.1. Die Idee der Harmonie des Völkervereins

Stellt sich das Wesen der Menschheit erst in der Gesamtheit der verschiedenen individuellen Völker dar, so folgt aus dieser Idee für das Verhältnis der Völker zueinander, daß sie, wie wir schon angeführt haben, im Spektrum der verschiedenartigen Ausgestaltung des Menschentums grundsätzlich gleichrangig und gleichwertig nebeneinander stehen, da ja, wie H a s s e bemerkt, "alle Völker Glieder der großen Kette des Menschengeschlechts sind und eins nicht ohne das andre bestehn könnte". "Erscheint ... das Menschengeschlecht als eine Haushaltung

644) W e n t z c k e , in: QuD., Bd. 5, S. 102 f.; vgl. S c h u l z e - W e s t e n , S. 229. - Über die Anlehnung dieses Schreibens ans L u d e n s Schrift "Über das Studium der vaterländischen Geschichte" vgl. oben 1. Kapitel IV.2.2., S. 54. Zum vorliegenden Zitat vgl. L u d e n , S. 7

645) Vgl. bei H.F. M a s s m a n n , S. 31

Gottes: so muß jedes Volk zu ihr im Verhältnis eines Gliedes der großen Familie stehn" [646].

Hiernach enthält die Aufteilung der Menschheit in verschiedene Völker letztlich nichts Trennendes, erzeugt keine Gegensätze zwischen ihnen, die ja lediglich verschiedene Wege zum einheitlichen sittlichen Ziel der Humanität verfolgen. Die höhere Vermittlung der "gegensätzischen Identität" in einer organischen Ganzheit, wie sie sich oben in der Gemeinschaft der Einzelwesen darstellte [647], erscheint hier in einer weiter dimensionierten Synthese zwischen Nation und Menschheit als Ausfluß des Satzes der gegenseitigen Durchdringung von Einheit und Mannigfaltigkeit.

Findet aber, wie oben dargestellt, die Realisierung des jeweiligen Volkscharakters nur im Verlauf eines sittlichen Reifeprozesses statt [648], so setzt auch die Verwirklichung der ideell bestehenden Harmonie des Völkervereins einen fortgeschrittenen Bewußtseinsstand innerhalb der einzelnen Nationen, d.h. die Mündigkeit des sich als Einheit erkennenden Menschengeschlechts voraus: "Ganz Europa wird sich dann als eine große Völkerfamilie erkennen und achten, die von gleichem Streben beseelt, von gleichem Interesse zusammengehalten, sich nicht mehr in blinder Wuth zerfleischen wird", so umschreibt H e r b s t diesen Idealzustand. "Denn wo das Leben im Einzelnen, wie im Ganzen bis zur höchsten Idee hindurchgedrungen ist, und Volkstümlichkeit in der reinsten Bedeutung, dem Leben Sicherheit und Charakter verleiht, da fällt die Eroberungssucht von selbst weg; jedes Volk ... will für sich das Schönste und Beste erreichen, aber eben in diesem Streben sind sie alle Eins, keines scheidet das andere als Barbaren aus, wenn es von diesem Streben beseelt ist, und keines verschmäht, was das andere Vortreffliches ans Licht gebracht" [649].

---

646) H a s e , S. 59 f.

647) Vgl. oben 1. Kapitel IV.3.2., S. 58 f.

648) Vgl. hierzu oben 2. Kapitel III.2., S. 134 - 137

649) H e r b s t , S. 83 f.

Wenn dieser Zustand erreicht sein wird, kann das Verhältnis der Völker untereinander hiernach so charakterisiert werden, wie der gesellschaftliche Zustand innerhalb der Gemeinschaft der Guten: als "liebender Wettkampf", in welchem alle um denselben Preis kämpfen, und der Gewinn allen gemeinschaftlich ist, da sich alle als in den die ganze Menschheit umfassenden göttlichen Plan eingeordnet erkennen [650]. Der "geschlossene Kreis alles Wahren", sagt C a r o v é , "wie er die Blüthe und Krone der Entwicklung der gesammten Menschheit ist, ist auch die Sphäre, welche alle, zum Bewußtseyn erwachten, Völker in ewigem Frieden umfaßt und vereint ..." [651]. Die Gegenwart nun steht nach dieser Ansicht am Beginn der menschheitlichen Entwicklungsphase, in der sich die Realisierung dieser Idee vollziehen, in der also die "Stellung der Völker zueinander eine wahrhaft christlich-volksthümliche seyn wird, von Einem Gott, Einem Glauben und Einer Liebe geleitet" [652].

2.2. Die Berechtigung des Verteidigungskrieges in der Gegenwart

An der Schwelle dieses neuen Zeitalters stehend sind aber die Völker der europäischen Kulturwelt in ihrer Mehrheit von solcher Erkenntnis der alle vereinenden höchsten Idee noch entfernt, wie R ö d i g e r hervorhebt: Gottes Reich "sollte alle Menschen auf der Erde umfassen, sie sollten Alle Ein Tempel werden des wahrhaftigen geistigen Lebens, und seiner Ehre und Gerechtigkeit. - Davon aber stehen wir noch fern! Denn der Erde gehören die Meisten an und nicht dem Geist, der auch sie durchdringt. Gewaltthätig drückt das rohe Schwert die Waage der Gerechtigkeit darnieder ..." Zwar hat es immer Menschen gegeben, die den Völkern Gott gepredigt haben, "da-

---

650) Vgl. zu diesem Gedanken die Ausführungen oben 1. Kapitel IV.4.4., S. 63

651) C a r o v é, Entwurf, S. 57

652) H e r b s t , S. 84

mit das Reich des ewigen Friedens komme über die Erde ... - Aber die Zeit hat den Tag des ewigen Friedens noch nicht gereift. Auf der Erde stehen noch Völker Völkern entgegen, C a b i n e t t e r geschlossen für sich C a b i n e t t e r n, und drängen den Tag des Lichts in die Finsternis zurück ..." [653].

Im Idealfall sind Krieg und Machtkämpfe nach dieser Vorstellung als barbarische Verhaltensweisen ausgeschlossen. "Kabinette mögen einander betrügen", bemerkt H e r d e r zum Gedanken der Völkerharmonie, "politische Maschinen mögen gegeneinander gerückt werden, bis die eine die andere zersprengt. Nicht so rücken Vaterländer gegeneinander; sie liegen ruhig nebeneinander und stehen sich als Familien bei. Vaterländer gegen Vaterländer in Blutkampf ist der ärgste Barbarismus der menschlichen Sprache" [654]. Wird also der reine Eroberungskrieg geächtet, so erkennt aber H e r d e r den Krieg als sittliche Notwendigkeit an soweit dieser der Selbstverteidigung eines Volkes dient, welche H e r d e r als "Wurzel des menschlichen und Nationalwertes" gilt. Ein Volk, das zu ihr nicht fähig und bereit sei, habe den Anspruch auf Achtung und Existenz verwirkt [655].

Auch H a s e rechtfertigt den Krieg nur als Mittel zur Verteidigung der Eigenständigkeit des Volkes: "... wenn das innre Staats- und Volksleben durch Freiheit und Sicherheit frisch und fröhlich worden ..., (wird) Deutschland ... werden, was es gewesen ist: selbst nicht erobernd, dazu der Deutsche nicht taugt, weil er zufrieden ist am Herd seiner Väter ..., auch seine mit so verschiednen Interessen zusammengesetzten

---

653) M a s s m a n n , S. 32 f.; vgl. S c h u l z e - W e s t e n , S. 228

654) H e r d e r , Humanitätsbriefe, S.W. Bd. 17, S. 319; vgl. H a y m a n n , S. 81

655) Vgl. hierzu H u b e r , Aufstieg und Entfaltung, S. 11 f. - Hier liegt gleichzeitig der Ansatzpunkt zur Ausweitung des humanitären zum politischen Volksbegriff, der unten zu erörtern sein wird.

Staaten nimmermehr es zu solchen Verbindungen kommen lassen, die den Nachbarstaaten gefährlich werden könnten, aber ein Felsen jedem Erobrer entgegenstehend, an dem er sich den Schädel zerstößt, denn wenn der Deutsche angegriffen wird im Lande seiner Väter ..., steht er auf mit Sturmes Gewalt, und seine Feinde müssen unterliegen" [656].

3. Die sittliche Forderung eigentümlicher Charakterbildung

3.1. Die Nationalisierung aller Lebensbereiche - Streben nach Homogenität der eigenen Art

Da sich also das Wesen der Menschheit nach dieser Anschauung erst in den vielen individuellen Charakteren der Nationen darzustellen vermag, so leitet sich aus dieser Humanitätsidee die Forderung eigentümlicher Charakterbildung, die hier schon für die Einzelperson verbindlich ist [657], auch für die Kollektivpersönlichkeit des Volkes her.

Dabei manifestiert sich der individuelle Volkscharakter hiernach in allen Erscheinungen der geschichtlich sozialen Welt, in Staat, Recht, Kunst, Religion, Sprache, Sitte. So meint L o h o l m in Anschluß an L u d e n: "So, wie die allgemeine Sprache als die unmittelbarste Erscheinung der Vernunft [658] bei jedem Volke zur Nationalsprache wird, so trägt auch die Staatsverfassung und das Recht, die Sittlichkeit und die Religion, die Wissenschaft und die Kunst einen eigentümlichen Stempel, der nur diesem Volke angehört" [659].

---

656) H a s e , S. 97.

657) Vgl. hierzu oben u.a. 1. Kapitel IV.2., S. 51 - 54.

658) Vgl. oben 2. Kapitel II.4.1., S. 102 - 106, ibs. S. 103.

659) W e n t z c k e , QuD., Bd. 5, S. 103; vgl. L u d e n Studium, S. 7; S c h u l z e - W e s t e n , S. 229.

Im Sinne des eben erwähnten Humanitätsgedankens ist es daher vornehmste nationale Pflicht, die in diesen Bereichen sich entfaltenden Eigenarten zu erhalten und weiter zu entwickeln. Die "Grundsätze und Beschlüsse des 18. Oktober" stellen daher fest: "Es ist die Pflicht jedes frommen und ehrlichen Mannes und Jünglings, die Reinheit der deutschen Sprache, die Ehrbarkeit deutscher Sitten, die Eigenthümlichkeit der deutschen Bräuche und überhaupt alles desjenigen zu fördern, was das deutsche Volk achtungswürdig, den deutschen Mann rühmlich, jeden einzelnen Deutschen gebildeter und edler machen kann" 660).

Unter soziologischem Blickwinkel sei hierzu angemerkt, daß L e m b e r g in dieser Forderung nach reiner Ausbildung der eigenen Art den Ausfluß einer Integrationsideologie erkennt, der die Homogenität der Nation, d.h. das Herausbilden des nationalen Typs, wie etwa hier der des 'echten Deutschen' 661) als wesentliche Voraussetzung nationaler Existenz erscheint. Das aus dem Geschichtsbild abgeleitete Selbstbild 662) enthält, wie L e m b e r g ausführt, standardisierte Gruppennormen, wie sie die Sozialpsychologie als konstitutive Voraussetzung des Bestehens von Gruppen überhaupt herausgebildet hat, und die nicht nur Anschauungen über Wert und Rolle der Nation vermitteln, sondern auch einen bestimmten Charaktertyp, d.h. aber ein bestimmtes Verhalten kanonisieren 663).

3.2. Die Integrationselemente - Sprache, Abstammung, Sitten und Heimat

Dabei orientiert sich dieses Streben nach Einheit und Homogenität der Nation hier im wesentlichen an den miteinander konkurrierenden Merkmalen von Sprache, Abstammung, Sitten und Heimat.

---

660) "Grundsätze" Ziffer 35, H e r b s t , S. 201. - Über die Grundsätze und Beschlüsse des 18. Oktober vgl. Einleitung II., S. 7

661) S. oben 2. Kapitel II.2.2., 4. und 5., S. 188 ff., 102 ff. 111 ff.

662) Über den inneren Zusammenhang von Geschichtsbild und Nationalgedanken vgl. die Bemerkungen oben 2. Kapitel,1., S. 72 - 74

663) L e m b e r g , Bd. I., S. 29 - 31, Bd. II, S. 91 f.

Der Bericht des Jenenser Burschentages 1818 umschreibt Volk als "die Gemeinschaft aller derer ..., die mit uns verwandt sind durch dieselbe Abkunft, durch dieselbe Sprache, dieselbe Sitte, dasselbe Klima, durch denselben Bildungstypus im Ganzen ..." [664]. "Die Väter mit ihrer Abstammung, Sprache und Sitte sind das Entscheidende in diesem Begriffe", sagt H e r b s t [665]. Karl F o l l e n hebt in seiner Denkschrift über die Errichtung einer deutschen Bildungsanstalt in Amerika die Kriterien der "Gleichheit der Sprache, Erziehung, Sitte und Volksgesinnung" hervor, in denen er die Bedingung gegenseitigen Einwirkens erblickt [666]. "Denn eine freie, innige Verständigung, ein herzliches, vollkommenes Auf- und Anschließen," sagt F o l l e n an anderer Stelle, "ist nur denkbar bei solchen, welche durch Gleichartigkeit der Sprache und Geschichte, des Blutes, Glaubens und Erziehung, der damit eng verbundenen Gemüthsanlage, Denk- und Handlungsweise, ja durch Ein irdisches und himmlisches Ziel - Staat und Kirche - einander verwandt und verständlich sind" [667]. Die vier oben genannten Kriterien zählt auch H a s e auf bei seiner Bemerkung, daß das deutsche Volk als einziges "seiner Väter Land und Sprache behalten und ihre Sitten und ihr Blut fast durchgängig rein gewahret" [668].

---

664) Vgl. H e e r, QuD., Bd. 13, S. 122 f.; zu diesem Schreiben des Jenenser Burschentages vgl. die Anmerkung oben 1. Kapitel IV.3.2., S. 57.

665) H e r b s t , S. 160 .

666) Vgl. bei H. H a u p t , Karl Follen, S. 145 f. - Unter dem Eindruck der Karlsbader Beschlüsse verfasste Karl F o l l e n Ende 1819 eine Denkschrift über den Plan einer gemeinsamen Auswanderung deutscher Demokraten nach Nordamerika als Grundlage für die Bildung eines deutschen Idealstaates; vgl. H. H a u p t , Karl Follen, S. 145.

667) K. F o l l e n , Geschichte der christlich-teutschen Burschenschaft zu Gießen, in: Beiträge zur Geschichte der teutschen Sammtschulen, S. 19.

668) H a s e , S. 47; vgl. oben 2. Kapitel II.4.1., S. 102.

Auf die Vorstellungen über die Bedeutung der Reinheit einer Sprache sind wir schon in früherem Zusammenhang bei Darstellung der Ansicht über den hohen Wert der deutschen Sprache eingegangen. In der Sprache wiederum offenbart sich Abstammung und Bildung, da ihre Träger in die Sprache hineingeboren werden.

Dagegen hebt H a s e an verschiedenen Stellen hervor, daß die Ursprünglichkeit der Heimat wenig Einfluß auf die Geistesbildung des Menschen nehme: "Eine Scholle Bodens könntest du wohl überall finden ... Die Zuneigung zu ihr, auf der du geboren bist, ist eine bloß physische, ebenso wie der Vogel gern sein Nest wieder in den Garten baut, wo er zuerst die leichten Schwingen versucht, aber wenn er einmal gestört worden, fliegt er hinaus in die weite Welt, ein anderes laubiges Haus zu finden." Insofern sei es zwar "ein schönes, aber auch dem Thiere gemeinsames Gefühl", das mich "mit der Scholle befreundet, auf der ich geboren bin", sagt H a s e [669]. Ebenso hält H e r b s t den Einfluß der Heimat als solcher für unbedeutend und das geistige Erbe der Väter für das prägende Element: "Was lieben wir am Vaterland? Das Land? Etwa, weil wir eine Scholle von demselben besitzen, oder weil es uns lachende Fluren und grünende Auen bietet? Nein, der Begriff des Vaterlandes ist nicht so materiell, wenn ihn auch die teutsche Sprache an etwas Materielles geknüpft hat" [670].

Den Einfluß der ursprünglichen Heimat stellt auch F i c h t e beiseite, weil insoweit keine unterschiedlichen Wirkungen auf die Geistesbildung der verschiedenen Stämme germanischer Herkunft eingetreten seien [671]. Ebenso hebt A r n d t die Bedeutung geistiger Werte hervor: "Sein Vaterland nennt der Mensch nicht allein einen gewissen Boden, wo er geboren ist ... Der Mensch ist kein Tier, wie die herzlose Katze, welche

669) H a s e , S. 84 f., 38
670) H e r b s t , S. 160
671) F i c h t e, S. W. Bd. 7, S. 313

immer an demselben Fleck klebt, sondern nebst ... Himmel und Erde und Bergen und Tälern und Seen und Strömen ... liebt er in dem Begriff des Wortes Vaterland seine größten Herrlichkeiten und Heiligtümer", nämlich Sitten, Gesetze, Wissenschaft und Künste [672].

B o e h m führt es teilweise auf den romantischen Historismus des neunzehnten Jahrhunderts zurück, daß das Abstammungsbewußtsein im geschichtlich denkenden deutschen Volk besonders gesteigert und - im Gegensatz zum französischen Regionalismus - die in der Landschaft und der mit ihr gegebenen Gleichartigkeit der Lebensbedingungen liegenden Kräfte der Vergemeinschaftung weniger Beachtung fanden [673].

3.3. Die Abgrenzung gegenüber dem Ausland

3.3.1. Der deutsch-französische Gegensatz

Zum Bewußtsein seiner in den angeführten Integrationsmerkmalen sich darstellenden Eigenart aber findet das Volk, wie u.a. B o e h m ausführt, insbesondere in der Begegnung mit dem Volksfremden, gegenüber Erscheinungen kultureller Überfremdung. Das Volksbewußtsein gründet sich insoweit auf ein Kontrasterlebnis, das zur Verteidigung nationaler Homogenität im oben erwähnten Sinne [674], zur Abwehr des Fremden zwingt [675].

Im vorliegenden Fall ist es der schon angeführte Gegensatz zu den Franzosen, in dessen Bann sich das deutsche Wesen behaupten soll [676]. L e m b e r g , der den 'Druck von außen', d.h.

---

672) A r n d t , Zwei Worte über die Entstehung und Bestimmung der deutschen Legion (1813), Ausgew. Werke, Bd. XIII, S. 107.

673) B o e h m , S. 109, 113 f.

674) Vgl. oben 3.1., S. 177 f.

675) B o e h m , S. 305 f.

676) Vgl. oben 2. Kapitel I., S. 74, 1. Kapitel I.3., S. 27 f.

die Vorstellung eines Gegners ebenfalls als wesentliches nationales Integrationsmoment erkennt, bemerkt hierzu, daß der Haß gegen die Franzosen das nationale Erwachen der Deutschen "nicht nur begleitet, sondern stimuliert" zu haben scheint, das Volk sich somit seiner selbst am Gegner bewußt geworden sei [677].

Unter dem Eindruck der napoleonischen Herrschaft und der französischen Eroberungspolitik entstehen somit die ersten ausgeprägt nationalistischen Vorstellungen. Auch F i c h t e s Wendung vom humanitären Weltbürgertum zu nationalistischen Ressentiment, die an späterer Stelle noch näher zu erörtern sein wird, bezieht ihre Energie vom Haß auf den französischen Eroberer [678].

Wenn daher hier zum Kampf gegen die Nachahmung des "Auslandes" aufgerufen wird, wie in der nachfolgend zitierten Vorrede zur Verfassung der Teutonia Halle, so richtet sich das insbesondere gegen den französischen Einfluß: "Deutsch wie unser Sinn sei unsere Sprache, unsre Sitte," heißt es dort, "Wir müssen uns zu verwahren suchen vor allem fremden Tand, vor fremder Nachahmungssucht, wenn anders das Deutsche Leben und die Deutsche Kunst wieder eines ächten Gehaltes sich erfreuen soll" [679]. C a r o v é führt in seiner Wartburgrede hierzu aus: "Wie deutscher Muth und deutsche Kraft die Franzosen in ihre Schranken zurückgetrieben, so soll auch deutscher Geist und deutscher Sinn das geistige Franzosenthum verscheuchen ..." [680]. Heinrich Karl H o f m a n n , Heidelberger Teutone und Mitglied des Kreises der Gießener "Schwarzen", beklagt in seiner 1815 verfassten Schrift "Ein Wort über die teutsche Geschichte": "Wahrlich, es ist eine Schande und ein trauriges Zeichen der Zeit, wie wir abgestumpft und blöd sind gegen alles, was uns das Heiligste und Liebste sein sollte. Wie Fremdlinge stehn wir da auf dem fruchtbaren Erbe unserer Ahnen und quälen uns um fremde Nesseln und hegen ausländisches Kraut, das keine Frucht

---

677) L e m b e r g , Bd. II, S. 82 - 86

678) Vgl. L e n k , S. 74, 82

679) D i e t z , QuD., Bd. 2, S. 281

680) C a r o v é, Wartburgrede, S. 5 f.; vgl. S c h u l z e - W e s t e n , S. 238

trägt, dieweil die Aussaat unsrer Väter ein Spiel der Winde wird. Wenn der Knabe aus deutschem Geblüt kaum Worte lallen kann, lehren wir ihm das Lob der Griechen und Römer ... Weg mit diesem Fremden, es wird ewig tot für uns sein! Was nicht aus dem Leben selbst geboren ist, wird nimmer wieder ein Leben gebären, denn am besten gedeiht ein Baum in der Erde, aus der er entsprossen ist" [681].

Bezeichnenderweise wird unter diesem Blickwinkel die oben erörterte angebliche überkommene Universalität des Deutschen [682] seiner Charakterbildung abträglich angesehen. So heißt es im Schreiben des Jenenser Burschentages: "Zwar hat die Erfahrung gelehrt, wie sehr nach und nach und zwar durch die Lage, besonders durch die politische Zerstückelung unseres Volkes dem Charakter der Deutschen eine Art Universalität sich angebildet hat, welche ihm leider durch die Überschätzung des Fremden in volksthümlicher Hinsicht so unendlichen Schaden gebracht hat, und ein Volk, das einer Welt Gesetze vorschreiben und allen Nationen zu Muster hätte dienen können, zu sclavischen Nachahmern fremder Sitte gemacht hat." Nunmehr aber habe sich die Überzeugung durchgesetzt, so fährt der Bericht fort, "daß aus uns selbst, aus unserm innersten Wesen auch die ganze Art und Sitte unseres äußeren Lebens sich entwickeln und gestalten müsse, und daß, ... aus der innersten Eigenthümlichkeit des Einzelnen der Charakter desselben sich entwickeln muß, so auch das Volk aus der Tiefe seines eigenthümlichen Geistes seine äußere Bildung formen müsse, wenn fremdartige Stoffe diese nicht in Charakterlosigkeit zersplittern sollen" [683]. Auch H a s e , der unter dem Einfluß des universalen Humanitätsideals einerseits die "Gerechtigkeit des Deutschen gegen das Ausland" hervorhebt und die vielseitige Auffassungskraft

---

681) Heinrich Karl H o f m a n n , Ein Wort über die teutsche Geschichte, Rheinischer Merkur 1815, S. 134 f.; vgl. S c h u l z e - W e s t e n , S. 241

682) Vgl. oben 2. Kapitel II.6., S. 117 - 120

683) Vgl. H e e r , QuD., Bd. 13, S. 130 f.

seines Volkes rühmt, die diesem die Fähigkeit verleihen soll, das Bildungsgut fremder Völker in sich aufzunehmen und geläutert zurückzugeben [684], wendet sich auf der anderen Seite gegen jede Rezeption fremder Einflüsse indem er erklärt: "Wie ... jedes einzelne Leben mit eigenthümlichen Kräften und Neigungen geboren wird, mag es seine Fülle nur erreichen, wenn es diese eigenthümlich ausbildet jedes nach seiner Art und Weise; alles Fremde bleibt ihm ewig fremd, ein fauler Leichnam in seinem lebendigen Hause". Daher soll, so meint H a s e, "das Fremdartige, was unsere Äfferei von andern Völkern geliehen und gestohlen hat", ausgeschaltet werden [685]. "... machen wir uns unabhängig von fremder modischer Bildung," heißt es in R ö d i g e r s Rede auf der Wartburg, "und von dem unseligen Hang, alle Schattierungen menschlichen Thuns und Wesens in unserm Vaterlande bunt zu wiederholen, und seien wir so lebendige Vorbilder der Deutschheit ..." [686]. H e r b s t bemerkt hierzu: "Nur was aus dem Volke heraus sich bildet, ist sein Eigenthum und kann im Volk selbst lebendig werden, Thaten begründen [687] und Bildung fördern" [688]. Die Grundsätze und Beschlüsse des 18. Oktober schließlich erklären in diesem Zusammenhang: "Auch wollen wir soviel als möglich ... alles Fremde in Sprache, Kleidung, Sitten und Bräuchen vermeiden" [689].

Die hier zugrundeliegende Protesthaltung, welche Gegensätze aufsuchen und zuspitzen will, gehört, wie auch Gerhard R i t t e r hervorhebt, zum Wesen des Nationalismus: denn dieser ist "niemals und nirgends der Ausdruck eines ruhig-sicheren, sondern eines gereizten, irgendwie aufgescheuchten

---

684) Vgl. oben, S. 117 - 120

685) H a s e , S. 34, 44

686) R ö d i g e r , S. 26

687) Zu diesem Gedanken vgl. die Ausführungen oben 1. Kapitel III.1., S. 34-38 über den Zusammenhang von Denken und Handeln.

688) H e r b s t , S. 64 f.

689) "Die Grundsätze und Beschlüsse des 18. Octobers", "Beschlüsse" Ziffer 10, H e r b s t , S. 205

zu Sorge oder Empörung getriebenen Nationalbewußtseins" [690]. Hinzu kommt hier, daß es - wie schon hervorgehoben - das Erlebnis des Befreiungskrieges war, das die Deutschen zu politischem Selbstbewußtsein wachgerüttelt und damit dem deutschen Nationalbewußtsein von vornherein einen militanten Zug verlieh [691].

3.3.2. Der Gegensatz der christlich-patriotischen Richtung zur liberalen Tendenz C a r o v é s

In einer Rede vor der Heidelberger Burschenschaft, in die er von Jena kommend 1818 eingetreten war, fordert Gustav A s v e r u s die Bewahrung der in den natürlichen und historischen Unterschieden der Völker wurzelnden nationalen Eigenart der Deutschen und meint: "Zu lange hat das Losungswort von 'allgemeiner Bildung' das Wesen unseres Volkes beherrscht und zur Vernachlässigung der eigenen Sitte und Sprache geführt." A s v e r u s richtet sich damit gegen die von C a r o v é gefundene liberale Formel einer großen, gleichen Allgemeinheit der ganzen Studentenschaft unter Einschluß von Juden und Ausländern. Die Anhänger der christlich-patriotischen Richtung sahen hierin eine Verflachung des volkstümlichen Gedankens. Weltbürgertum, so meint A s v e r u s , sei ein kärglicher Ersatz für fehlendes Nationalbewußtsein [692].

Demgegenüber hat C a r o v é - obwohl auch er in seiner Wartburgrede gegen das "geistige Franzosentum" zu Felde zog [693] - ein entspannteres Verhältnis zu Einflüssen fremder Kultur. "J e d e r Bursche hat das Recht, die Aufnahme in die Burschenschaft zu verlangen," heißt es in § 20 des von C a r o v é vorgelegten Verfassungsentwurfs. In einer Anmerkung hierzu gibt

---

690) Gerhard R i t t e r , Das deutsche Problem. Grundfragen des deutschen Staatslebens gestern und heute. München 1962 S. 54.

691) R i t t e r , S. 62.

692) Vgl. P. W e n t z c k e , in: QuD., Bd. 5, S. 100

693) Vgl. oben 3.3.1., S. 182.

er den hieraus gegen ihn erhobenen Vorwurf mangelnder volkstümlicher Gesinnung zurück mit dem Hinweis auf die oben angeführte alte deutsche Tugend der Gerechtigkeit gegen das Ausland [694]. Es sei zu fragen, so merkt C a r o v é zum Ausschluß von Juden und Ausländern an, "ob die dadurch bezweckte Steigerung der Volkstümlichkeit und des wechselseitigen Vertrauens nicht dadurch überboten wird, ... daß die Ausscheidung die ... Burschenrechte auf eine, den Deutschen nicht eigene, ungastliche Weise schmälert," und "ob die schönste Seite der deutschen Volksthümlichkeit nicht eben sey, das Recht auch in den Fremden zu ehren?" [695]

Wie sich aber die christlich-deutsche Richtung in der Verfassung der allgemeinen deutschen Burschenschaft vom Oktober 818 durchgesetzt hatte [696], so siegte diese Tendenz auch an den einzelnen deutschen Hochschulen [697], was schließlich auf dem Dresdener Burschentag von 1820 zur Ausschließung der Juden aus der Burschenschaft führte. Danach bekennt sich die Verfassung der allgemeinen deutschen Burschenschaft aus dem Jahre 1822 zur "christlich-deutschen" Ausbildung und erklärt hierzu: "Es sollen ... keine Juden und Ausländer als solche aufgenommen werden, weil jene kein Vaterland haben und durch diese die deutsche Ausbildung gestört wird" [698].

Dem Argument jüdischer Vaterlandslosigkeit liegt L u d e n s Lehre der Einheit von Volk und Staat zugrunde, wonach ein Volk ohne Staat, wie hier die Juden, kein Vaterland hat [699].

---

694) Vgl. oben 2. Kapitel II.6., S. 117 - 120

695) C a r o v é, Entwurf, S. 196 f.

696) Vgl. § 2 Ziffer b) dieser Verfassung, bei H e e r , S. 68

697) Vgl. H. H a u p t , Die politische Stellung der deutschen Burschenschaft, S. 32

698) § 3 der Fassung von 1822, vgl. bei H e e r , S. 70

699) In seiner Abhandlung "Das Vaterland, oder Staat und Volk" führt L u d e n hierzu aus: "Hat ... Jemand (wie der Jude) das Unglück, einem Volk anzugehören, welches sich nicht zum Staat verbunden, und also durch ein Bürgertum sich nicht so äußerlich vereint hat, wie es durch das Volk innerlich Eins ist: so wird er mit seinem Volke sich elend und gebückt durch die Welt drücken müssen ... Mit wenigen Worten: wo Staat und Völker getrennt sind, wo also der Mensch kein Vaterland .....

Der Ausschluß der Juden wird hier ferner unter dem nationalkirchlichen Motiv betrieben, wonach, wie Karl F o l l e n erklärt, "zwischen Nicht-Christen und Nicht-Teutschen" kein Unterschied besteht, "weil gläubiges und volksthümliches Streben innig Eins sind." Der Ausschluß aller Ausländer und Nichtchristen wurde bereits in der Verfassung der 1815 gestifteten "Germania" in Gießen ausgesprochen und von dort in den Ehrenspiegel der "christlich-deutschen Burschenschaft" zu Gießen übernommen, um dann, wie dargelegt, auch für die Verfassungsgestaltung der allgemeinen Burschenschaft grundlegend zu werden [700].

Der Hegelschüler C a r o v é [701] sieht demgegenüber in dialektischer Betrachtungsweise diese ängstliche Abkapselung nach außen als eine in "Furcht vor fremder Macht" erzeugte übersensible Form des Patriotismus, eine spezifische Rückäußerung zu den geschichtlichen Ereignissen indem er anmerkt, "daß gegen die Allerweltsthümlichkeit oder den sogenannten Cosmopolitismus der Aufklärung und die damit verknüpfte Gleichgültigkeit gegen Vaterland und öffentliches Leben sich eine ausschließende Liebe für das Eigenthümliche, und für das Volk und seine besondere Ehre erheben mußte," wodurch erklärbar sei, "daß die kaum errungene Selbständigkeit des deutschen Volkes mit einer Art von Eifersucht gehütet wurde gegen jeden selbst nur scheinbaren Eingriff in dieselbe" [702]. C a r o v é sieht also in der abwehrenden Haltung der christlich-nationalen Richtung mit ihrer Forderung nach Exklusivität als eine mangelnder Selbstgewißheit entspringende Überempfindlichkeit und über-

---

.... Fortsetzung von Seite 186
hat, da kann nichts sein, als Halbheit, Zerrissenheit, Unlust und Jammer; Liebe hingegen und Lust und Bildung und fröhliches Gedeihen gewährt notwendig das Vaterland", Nemesis, Bd. I. 2. Stück; vgl. K l u c k h o h n , Idee des Volkes, S. 178. - Der hier angesprochene Zusammenhang von Volk und Staat wird in späterem Zusammenhang unserer Untersuchung näher darzustellen sein.

700) Vgl. H. H a u p t , Karl Follen, S. 12

701) Über den Einfluß Hegel'scher Philosophie auf C a r o v é vgl. u.a. W r e d e n , S. 17 ff.

702) C a r o v é, Über die Ermordung Kotzebues, S. 26

triebene Angst vor geistiger Überfremdung. Er konstatiert damit, was B o e h m als charakteristische Äußerung einer Volksgemeinschaft erkennt, die sich nach einer Epoche politischer und kultureller Aufsplitterung und nachlassenden Zusammengehörigkeitsgefühls in der Phase ihrer "Wiedergeburt" befindet: Solche Reintegration kündigt sich, nach den Ausführungen B o e h m s , in einem Unterlegenheitsgefühl dieser Gruppe an, welches - meist ressentimentgeladen - in Trotz und Selbstbewußtsein umschlägt [703], eine Erscheinung, die ihr Erklärungsmodell in der von A d l e r entwickelten Psychologie der Minderwertigkeitsgefühle und ihrer Kompensation findet [704]. Die Funktionsweise dieses sozialpsychologischen Mechanismus der Kompensation von Unterlegenheitsgefühlen konnten wir bereits oben am Beispiel des Nationalismus der deutschen Humanisten beobachten [705]. Je greller solches zur Selbstüberhebung einseitig zugespitztes Nationalbewußtsein sich hören läßt, so bemerkt R i t t e r vor diesem Hintergrund, um so wahrscheinlicher ist es, daß eine letzte innere Unsicherheit dahintersteht [706].

3.4. Die Voraussetzung des Geschichtsbewußtseins

Voraussetzung für die hier geforderte Herausbildung der Eigentümlichkeit des Volkes ist aber die Erkenntnis desselben in der Form des Volksbewußtseins. "Wer sein Volk nicht kennt," bemerkt H e r b s t , "der führt ein leeres Geschwätz von dem, was dem Volke frommet" [707]. Das Bild des Volkes aber leitet sich, wie oben angemerkt, aus dem Geschichtsbild ab, in dem sich die Nation in ihrer Kontinuität erscheint und ihre

---

703) Vgl. B o e h m , S. 60.

704) Diese Lehre A d l e r s , wurde, wie L e m b e r g hervorhebt, von Oliver B r a c h f e l d auch auf Gruppen angewendet; vgl. L e m b e r g , Bd. II, S. 73 f.; I., S. 27 - 29; Oliver B r a c h f e l d : Minderwertigkeitsgefühle bei Einzelnen und in Gruppen, Stuttgart 1953, ibs. S. 287 - 322.

705) Vgl. oben 2. Kapitel II.2.2., S. 88 - 94.

706) R i t t e r , S. 54.

707) H e r b s t , S. 30.

Identität erfasst [708].

Der im vorliegenden Kapitel behandelte historisch-individuelle Volksgedanke steht nun der Geschichtsauffassung im Sinne der historischen Denkweise nahe, wie wir sie oben schon skizziert haben [709]. Dort konnten wir Anklänge solchen historischen Bewußtseins bereits in einigen Äußerungen H a s e s und H e r b s t erkennen. Mit gleicher Blickrichtung auf die geschichtlich gewachsenen Erscheinungen deutscher Volkstümlichkeit erklärt H o f m a n n über die Notwendigkeit solcher Geschichtsbetrachtung: "Was wir lieben sollen, das liegt in der Vergangenheit verborgen ..., denn nicht was heut ist, noch was gestern war, ... ist das Deutsche. Wie sich's ausgebildet und bewährt hat durch alle Zeiten, und wie sich's darstellt in allen seinen Gliedern, so ist's und so wird und so muß es immer bleiben. Darum müssen wir erkunden, was Allen gemein und was so in ihrer Eigentümlichkeit verwachsen ist, daß keine Zeit es herausreißen kann." Das allen Gemeine aber, so fährt H o f m a n n fort, sei neben der Sprache die Geschichte. "Sie gehört uns Allen an; ... aus einem Tag des Menschen ersieht man sein Leben nicht; nur in der Zeit lebt das Volk, wie des Menschen Sinn nur sein ganzes Leben bewährt. Darum tut es not, daß wir unsere Geschichte erkunden und aus der Geschichte das Volk, damit wir das Volk und uns selbst achten lernen aus der Geschichte ... Das aber ist die wahre Bedeutung der Geschichte: sie soll dem Volk ein Spiegel sein, worin es sich selbst wieder findet, auf daß ihm seine Eigentümlichkeit nicht fremd werde" [710].

---

708) Vgl. oben 2. Kapitel I., S. 72 - 74.

709) Vgl. oben 2. Kapitel III.1.1.1., S. 124 f.

710) H o f m a n n , S. 134; vgl. S c h u l z e - W e s t e n S. 240 f.

Wir erkennen hier die Verbindung zwischen romantischer Ehrfurcht vor der Kontinuität des geschichtlichen Werdens und dem Verständnis für das eigentümliche Wesen des Volkes wie M u h s sie hervorhebt, der in diesem Zusammenhang ein Wort E i c h e n d o r f f s anführt: "In der Geschichte gibt es nichts Willkürliches. Was sich bleibend gestaltet, ist nicht eigenmächtige Erfindung weniger, sondern aus dem Innersten des Volkes hervorgegangen" [711] [712].

Hiernach offenbart sich der Charakter des Volkes erst aus der Schau seines geschichtlichen Wesens, die ihm das zur Entwicklung seiner Individualität erforderliche Selbstbewußtsein vermittelt. Solche Verbindung von Gegenwart und Geschichte knüpft C a r o v é in seiner ersten Heidelberger Rede, in der er sagt: "... sowohl ist die Vergangenheit der Boden, in dem die Gegenwart mit ihren unzähligen Gestaltungen wurzelt, als auch sind die, in That und Leben dargestellten, Gesetze und Rathschläge die einzigen und sichersten Lehrer für diejenigen, die thätig in die Zeit eingreifen wollen" [713].

---

711) E i c h e n d o r f f , Über die Folgen von der Aufhebung des Landeshoheit der Bischöfe und der Klöster in Deutschland, 1818. Sämtliche Werke, hrsg. v. Wilhelm Kosch u. August Sauer, Regensburg, Bd. 10, S. 143; vgl. M u h s , S. 178.

712) Friedrich S c h l e g e l hat diesen Gedanken des Zusammenhangs von Volks- und Geschichtsbewußtsein u.a. in seinen Wiener Vorlesungen ausgesprochen: Es sei wichtig für fernere Entwicklung und das ganze geistige Dasein einer Nation, große alte National-Erinnerungen zu haben. Um zu seinem Selbstgefühl zu finden, müsse es "zum klaren Bewußtsein seiner eigenen Taten und Schicksale gelangen. Dieses ... Selbstbewußtsein einer Nation ist die Geschichte". Geschichte der alten und neuen Literatur, Bd. I., S. 15 f.; vgl. K l u c k h o h n , Idee des Volkes, S. 58.

713) C a r o v é , Vortrag bei Eröffnung, in: Drei Reden, S. 2.

II. Der Einfluß des Volksgeistgedankens auf den Volksbegriff der Burschenschafter

1. Der Gedanke einer idealen Individualität des Volkes

Verbunden mit der in diesem Volksgedanken sich offenbarenden Wertschätzung der organischen Mannigfaltigkeit, der Achtung vor den naturhaften Wesenszügen und den historischen Erscheinungen im Volksleben zeigen sich in dieser Vorstellung vom Volk Elemente des Idealismus und Einflüsse des Identitätsdenkens.

Wir haben den im zweiten Kapitel erörterten Begriff des deutschen Volkes als eine entwicklungsmäßig anzustrebende Form eine Idee, die "Deutschheit" als eine gradweise zu verwirklichende allgemein-menschliche Charaktereigenschaft erkannt [714]. Dieses dynamische Motiv, welches Volk als ein "Werdewesen" erscheinen läßt, charakterisiert auch die von der Existenz nationaler Individualitäten ausgehende Volksgeistlehre in Gestalt der Forderung, daß die verschiedenen Volkscharaktere nach der ihnen eigenen individuellen Idealität streben sollten. Haben wir oben das Verhältnis des konkreten deutschen Volks zur Idealgestalt der Deutschen als "Normalvolk der neuen Welt" verglichen mit dem Verhältnis des empirischen Ich zum absoluten Ich im Sinne der F i c h t e 'schen Wissenschaftslehre, so geht es hier darum, jedes Volk zu seiner nur ihm eigenen idealen Individualität, seinem "wahren Selbst" zu vergeistigen. Der oben in Bezug auf das Einzelindividuum erörterte Begriff einer geistigen Individualität findet daher nun seine Anwendung auf das als Persönlichkeit verstandene Kollektivwesen Volk [715].

---

714) Vgl. hierzu oben 2. Kapitel III.2., S. 134 - 137

715) Vgl. oben 1. Kapitel IV., 2.1., S. 51 f., ibs. S. 59

"Uns selbst gleich werden in dem bessren Sinne des Wortes," so umschreibt A r n d t diese Forderung nach Verwirklichung der "wahren" Persönlichkeit des Volkes, "Deutsche zu sein und zu bleiben, das schließt alles ein" [716]. "Das Volk ist eine Idee", sagt N o v a l i s in seinen Fragmenten, "Wir sollen ein Volk werden. Ein vollkommener Mensch ist ein kleines Volk. Echte Popularität ist das höchste Ziel des Menschen" [717]. Der Gedanke solcher Vervollkommnung verknüpft die Vorstellung der Mannigfaltigkeitslehre mit dem idealistischen Glauben an "die Ideen des Wahren, Schönen und Guten" als das "im Menschengeist unmittelbar Begründete", an "den heiligen Ursprung aller Dinge" (H e r b s t). Er besagt, daß das Wesen des Volkes nicht nur in dem Irdischen, naturhaft allen Gegebenen, sondern - als eine Verbindung von Körperlichem und Geistigen im Sinne des Immanenzgedankens - zugleich in dem Göttlichen besteht, dessen Bewußtwerdung allen aufgegeben ist, und das sich als Werdendes fortschreitend verwirklicht indem das Volk "die Idee der Menschheit immer reiner aufnimmt in seine Volksthümlichkeit" (H a s e) [718]. Es gilt daher, wie L o h o l m in seinem Schreiben an A s v e r u s sich ausdrückt, "das Streben, das Ewige und Heilige, welches allen Völkern und Zeiten gemein, auf die individuelle Weise, auf welche es uns allein zugänglich ist, zu erkennen, zu bewahren und umzubilden und es so auf die Nachkommen zu bringen ..." [719].

Der hier zugrunde liegende Begriff des Volkes stellt mithin ein Idealbild dar, dessen Verwirklichung durch die Verbreitung des "wahrhaftigen Geistes" im konkreten Volk aufgegeben ist, "auf daß das Volk ein Volk werde". Diese Formulierung A s v e r u s ' [720] hebt den rein historischen Begriff des indi-

---

716) A r n d t, Hoffnungsrede vom Jahre 1810, in: Schriften für und an seine lieben Deutschen IV, Berlin 1855, S. 32 ff.

717) N o v a l i s , Fragmente, Blütenstaub Nr. 49, M i n o r Bd. II., S. 121

718) H a s e , S. 35

719) W e n t z c k e , QuD., Bd. 5, S. 104; vgl. S c h u l z e - W e s t e n , S. 230

720) A s v e r u s, Rede in der Heidelberger Burschenschaft 1818, entnommen aus W e n t z c k e aaO., S. 93 ff., 100; vgl. S c h u l z e - W e s t e n , S. 230

viduellen Volkes ab von dem Begriff im Sinne der Volksgeisttheorie, der als Keim schon im konkreten Volk veranlagt ist, und dessen Verwirklichung einen gewissen Stand der Bewußtseinsbildung, eine bestimmte Geisteshaltung voraussetzt. So meint es auch der "Erlanger Burschenbrauch" aus dem Jahr 1817, wenn er vom Burschenschafter als "seine höchste Pflicht" fordert, "ein deutscher Mann zu werden und, geworden, zu bleiben ..." [721], d.h. die bewußtseinsmäßigen Bedingungen der Volkwerdung in sich zu schaffen, sich vom Volksgeist durchdringen zu lassen.

2. Das Element der Bewußtseinsbildung

2.1. Die Unterscheidung von "Namenvolk" und "Tatvolk"

Zwar sind die oben aufgeführten äußeren Fakten der Abstammung, Sprache, Sitte als Gemeinschaftsgrundlagen vorgegeben und damit in ihrer Existenz vom menschlichen Wollen unabhängig. Als solche entwickeln sie sich kraft eigener Gesetzlichkeit und über ihren Einfluß auf das Volk auch ohne dessen Bewußtsein aus.

Der insoweit nach der hier gegebenen Vorstellung erst unvollendete, keimhaft vorhandene, in instinktivem Zusammengehörigkeitsgefühl wirkende Volksgeist aber drängt zu seiner erkenntnismäßigen Ausbildung in einem Gemeinschaftsbewußtsein, zur Erzeugung eines seiner selbst, seiner Eigenwertigkeit und Eigengesetzlichkeit bewußten Volkes. J a h n erkennt diesen Moment der Bewußtwerdung als des Volkes "heiligster Augenblick, wo es aus seiner Ohnmacht erwacht, aus dem Scheintode auflebt, sich seiner selbst zum ersten Male selbst bewußt wird ..." [722].

---

721) Vgl. Auszug aus dem Erlanger Burschenbrauche vom 15. Januar 1817, in: Hans v o n R a u m e r , Geschichte der Erlanger Burschenschaft, I. Teil, Erlangen 1877, S. 74 - 80, 77

722) J a h n , S. 325

Er umschreibt diese beiden Entwicklungsstufen des unbewußt vorhandenen und selbstbewußt handelnden Volkes mit den Begriffen "Namenvolk" und "Tatvolk": Aus der Schule der Volkserziehung, meint J a h n , "wird das Volk hervorgehen als Thatvolk lebend, nicht als bloßes Namenvolk daseiend" [723]. Wir erkennen in dieser Vorstellung vom Volk als einer ziel- und verantwortungsbewußten Gemeinschaft den Ausfluß der oben behandelten F i c h t e 'schen Philosophie der Tat und können hier an dem oben erörterten Gedanken anknüpfen, wonach sich die Lebenskurve des Menschen zwischen den Polen von Sein und Sollen bewegt: Als bloßes Naturobjekt, der Kausalität des Naturgesetzes unterworfen und vom Schicksal bedrängt ist der Mensch unfrei und passiv. Als selbsttätiges Wesen aber steht er, seiner höheren Natur bewußt, außerhalb des natürlichen Kreislaufs von Werden und Vergehen, nicht nur "daseiend", sondern handelnd, d.h. sich selbst bestimmend [724]. "Sofern der Mensch nur existiert, ist er ein gesetzmäßiges Wesen und wie alles Naturgeborene dem Rhytmus der Welt unterworfen, sofern er handelt, ist er ein Bürger im Reich der Normen", so bemerkt B o r r i e s zu diesem Problem der Antinomie von Natur und Freiheit, welche auch der vorliegenden Unterscheidung J a h n s zwischen "Namenvolk" und "Tatvolk" zugrunde liegt [725].

"Tatvolk" in diesem Sinne zu werden ist auch das Ziel einer "volkstümlichen Bildung" wie sie in der jenaischen Verfassungsurkunde gefordert wird, nämlich "in Freiheit und Selbständigkeit des Geistes", in "Selbstentwicklung und Selbstthätigkeit der Charaktere" [726]; sie zielt auf den oben dargestellten

---

723) J a h n , S. 180

724) Vgl. oben 1. Kapitel III.1., S. 34 - 38

725) B o r r i e s, S. 11

726) Vgl. J. L. H a u p t , Beilage D, Einleitung in die Verfassungsurkunde, S. 247

Typ der auf die Gemeinschaft einwirkenden selbsttätigen, autonomen Persönlichkeit [727]. "Dann erst," so meint auch C a r o v é , ausgehend von der hier in Rede stehenden Unterscheidung zweier Bewußtseinsstufen, "dürfen wir uns mit Recht auch D e u t s c h l a n d s B u r s c h e n nennen, weil wir dann nicht nur Deutsche heißen; sondern Deutsche sind" [728]. Er deutet damit auf die Schwelle hin, die den Übergang von stumpfer Indifferenz und bloßem Sein zum Selbstbewußtsein des Volkes und damit zur eigentlichen "Volkwerdung" markieren soll.

Dieses Spannungsverhältnis zwischen sinnlicher Existenz des Volkes und seiner Idee, zwischen Zeitgeist und Volksgeist bezeichnet auch die von B o e h m so genannte "Urdoppelung" von Zielbild und Seinsbild, die nach B o e h m s Ansicht im Wesen des Volkes angelegte Doppelseitigkeit von Kollektivität im Sinne "individualer Zusammengesetztheit" und Persönlichkeit [729]. Dieser Zwiespalt zwischen Sein und Sollen macht die schöpferische Spannung dieser Volksidee aus und ist die Quelle ihrer Dynamik [730].

2.2. Die Realisierung des Volksgeistes in der geistig führenden Schicht

Wir haben oben gesehen, daß der Begriff der "Deutschheit" im Sinne einer idealen Charaktereigenschaft nur in der dünnen Schicht der Gelehrten als Verkörperung der "Gemeinschaft der Guten" seine Darstellung findet. Ebenso gewinnt hier auch die Idee des Volksgeistes ihre jeweilige Repräsentation in dem Stand der geistig Führenden. Diese Ansicht kommt zum Ausdruck in der brieflichen Bitte des Lützowers und Mitbegründers der

727) Vgl. oben 1. Kapitel IV.2., S. 51 - 54

728) C a r o v é, Wartburgrede, S. 14

729) B o e h m , S. 12, 270

730) Vgl. zu diesem dynamischen Element die Bemerkungen oben 2. Kapitel III.2., S. 134 f.

Heidelberger Burschenschaft Ludwig von M ü h l e n f e l s [731] an A r n d t vom Mai 1815 um Ausarbeitung eines Verfassungsentwurfs für alle deutschen Universitäten, denn dies, so begründet M ü h l e n f e l s sein Anliegen, vermöchten nur "reife Männer, in denen sich der Volksgeist, wie er sein soll, gleichsam abspiegelt ..." [732].

In diesem Sinn verstand sich auch die Burschenschaft aufgrund ihrer vergleichsweisen hohen "volkstümlichen Bildung" als "das Volk im Kleinen" (E l v e r s) [733], "ein Bild ihres in Freiheit und Einheit erblühenden Volkes", wie die Verfassung der allgemeinen deutschen Burschenschaft von 1818 verkündet [734]. Ebenso erklärten C a r o v é und R ö d i g e r schon auf der Wartburg, daß gerade die Studenten "vorzüglich berufen sind, die Volksehre zu erhalten und, wenn möglich, sie einst auf eine höhere Stufe zu erheben" [735]. "Wir deutschen Jünglinge sind dazu berufen, Prediger zu sein des wahrhaftigen Geistes im Volke, und des Volkes wackere lebendige Vorbilder"[736].

---

731) M ü h l e n f e l s war Mitbegründer der 1814 heimlich gebildeten "Deutschen Gesellschaft" in Heidelberg, aus deren Kreis sich 1815 die "Teutonia", welche wiederum in der 1817 in Anlehnung an den Jenenser Bund begründeten Heidelberger Burschenschaft aufging. Vgl. hierzu oben Einleitung III. sowie Franz S c h n e i d e r in: QuD, Bd. 5, S. 82 - 87; H. H a u p t und Franz S c h n e i d e r , Zur Geschichte der Heidelberger Teutonen in den Jahren 1814/15, in: QuD., Bd. 5, S. 149 - 152.

732) Wiedergegeben bei A r n d t , Ausgew. Werke Bd. 13, S. 276 ff.

733) E l v e r s , S. 23

734) § 4 der "allgemeinen Grundsätze", J. L. H a u p t , Beilage D, S. 258

735) C a r o v é , Wartburgrede, S. 13

736) R ö d i g e r ; vgl. M a s s m a n n , S. 34

2.3. Erbbild, Zeitbild und Zielbild als Komponenten des Volksbegriffs

Nach allem lassen sich in der hier dargestellten Auffassung vom Wesen des Volkes zusammenfassend drei Elemente unterscheiden, die sich in Anlehnung an B o e h m umschreiben lassen als Erbbild, Zeitbild und Zielbild [737].

Denn im Prozeß der Bildung des Volksbewußtseins geht es hier, wie oben ausgeführt, zunächst darum, das Eigentümliche des Volkes, "wie sich's ausgebildet und bewährt hat durch alle Zeiten, und wie sich's darstellt in allen seinen Gliedern" (H o f m a n n),d.h. das "Erbe der Väter" zu erfassen [738].

Die Überlieferung und Weiterbildung dieser Substanz erfolgt nun durch die geistig Führenden, die als lebendiges Vorbild stilbildend wirken und die gegenwärtige Verfassung des Volkscharakters repräsentieren [739].

Gleichzeitig haftet dem in den Einzelpersonen gradweise sich realisierenden Volkscharakter als normatives Element eine besondere Idealität, seine ideale Individualität als Zielbild seiner zukünftigen Entwicklung an.

3. Das Verhältnis von Individuum und Volk

3.1. Das Erfordernis der Persönlichkeitsbildung. Die Verantwortung des einzelnen für die Volkwerdung

Wenn Bildung die Voraussetzung für die fortschreitende Realisierung des Volksgeistes ist, so impliziert das, wie eben

---

737) B o e h m , S. 296 f.

738) H o f m a n n , aaO., S. 134; vgl. S c h u l z e - W e s t e n , S. 240. - Vgl. hierzu die Ausführungen oben I.3.4., S. 188 f.

739) Vgl. den vorigen Abschnitt 2.2., S. 195 f.

schon angedeutet, die Forderung der Persönlichkeitsbildung, d.h. die Förderung der Individualität des einzelnen [740].

Wir kommen hier zurück auf den oben erörterten Gedanken vom notwendigen Spielraum des Individuums innerhalb der Gemeinschaft und der Steigerung von Individualität und Gemeinschaftsleben durch die Wechselwirkung des einzelnen mit seiner Umgebung [741]: Da, wie wir sahen, eine fruchtbare Wechselwirkung hiernach nur zwischen eigenkräftig lebenden Individuen möglich ist, will auch die Burschenschaft ihre Bestimmung, ein Abbild des Volksgeistes zu sein [742], in der Weise verwirklichen, "daß sie ein volksthümliches Burschenleben in der Ausbildung einer jeden leiblichen und geistigen Kraft erhält und ... ihre Glieder vorbereitet zum Volksleben, so daß jedes derselben zu einer solchen Stufe des Selbstbewußtseins erhoben werde, daß es in seiner reinen Eigenthümlichkeit den Glanz der Herrlichkeit teutschen Volkslebens darstelle" [743]. Wie hier die Verfassung der allgemeinen deutschen Burschenschaft von 1818 so stellt auch die Verfassung der Jenaischen Burschenschaft von 1815 "Ausbildung und Auslebung der gesammten Persönlichkeit" als die "Grundtriebe des Burschenlebens" dar [744].

Das Volk aber nimmt teil an aller Würde und Verantwortung, zu der sich das Individuum in seiner Entwicklung zur Persönlichkeit erhebt. Insofern liegen, wie wir es in ähnlicher Weise bereits im Zusammenhang mit dem deutschen Volksbegriff hervorgehoben haben, die Voraussetzungen einer "Volkwerdung" im hier verstandenen Sinn im Verantwortungsbereich des einzelnen,

---

740) Vgl. die Bemerkung oben zu 2.1., S. 193 - 195.

741) Vgl. oben 1. Kapitel IV.2. und 3, S. 51 - 59.

742) Vgl. oben 2.2., S. 195 f.

743) § 4 der "allgemeinen Grundsätze" der Verfassung der allg. deutschen Burschenschaft vom 18. Oktober 1818, J.L. H a u p t , S. 258.

744) Vgl. J.L. H a u p t , S. 245 ff.

wo das Volk zunächst nur als die C h a n c e seiner Verwirklichung existiert [745]. Als ein geistiges Erzeugnis seiner Glieder ist es daher insoweit kein sicherer Bestand und rückt damit in die Nähe von R e n a n s Wort "l'existence d'une nation est un plébiscite de tous les jours", wenn man dessen politisierende Verengung des Blickwinkels außer Betracht läßt [746]. Das bedeutet, daß der Volksgeist nicht von selbst aus dem "Wesen" des Volkes herauswächst, sondern durch die geistig und sittlich Führenden geltend gemacht und verbreitet werden muß.

Die Volkszugehörigkeit hat daher die sittliche Forderung zur aktiven Teilhabe des einzelnen an solcher "Volkwerdung" zum Inhalt.

3.2. Die Wechselwirkung von Persönlichkeit und Volksgemeinschaft

Muß sich, wie eben ausgeführt, einerseits die Entwicklung des Volksgeistes durch die Ausbildung der Einzelpersönlichkeit vollziehen, so kann aber auf der anderen Seite der einzelne

---

745) Vgl. hierzu oben 2. Kapitel III.3., S. 137 - 143

746) Dieses Wort ist ein oft zitierter Ausspruch aus dem Vortrag "Qu'est-ce qu'une nation", den R e n a n 1882 in der Pariser Sorbonne gehalten hat. Diese Nationaldefinition gilt, wie Z i e g l e r ausführt, als bestes Beispiel für die Lehre von der Nation als Abstimmungsgemeinschaft. Im Wahrheit, so merkt Z i e g l e r hier an, erkannte R e n a n die Nation durchaus nicht als bloße Willensgemeinschaft, sondern vor allem auch als eine geistig-seelische Einheit, wenn er in diesem Zusammenhang erklärt: "Une nation est une âme, un principe spirituel" und damit in Kategorien denkt, die auch in der deutschen Volksgeistlehre lebendig sind. Für R e n a n ist daher Nation überindividuelle Ganzheit, echte Totalität. Ganz im Sinne der in vorliegender Untersuchung gewonnenen Erkenntnisse lockert R e n a n den Begriff der Nation als einer kompakten, natürlichen und s t a t i s c h e n S e i n s einheit auf und setzt an dessen Stelle einen äußerst spiritualistischen und auch historisch-dynamischen Nationalbegriff. Vgl. Z i e g l e r , S. 218 - 220

den an ihn gestellten Anspruch sittlicher Vervollkommnung nur in Korrespondenz mit der Gemeinschaft seines Volkes erfüllen.

Hier wird der oben ausgeführte Gedanke der gesellschaftlichen Bedingtheit des Menschen [747] am Volksgedanken konkretisiert, d.h. dahin interpretiert, daß das Einzelwesen seinen gesellschaftlichen Grundtrieb nur als Glied seines V o l k e s ausleben könne. Nur in dieser Gemeinschaft kann er lernen, so heißt es im Bericht des Jenenser Burschentages, "wie die Kraft des Ganzen geistig einwirkt auf den Einzelnen, und wie dieser wiederum alle seine Kräfte auf das Ganze zurückwirken läßt ...". Der Mensch, der als solcher nur in geistiger Wechselwirkung mit den anderen existieren, nur aus den Händen der Gesellschaft die vollständige Bildung erhalten kann [748], ist hiernach angewiesen auf die konkrete ihn umschließende Gemeinschaft, in die er eingeordnet und aufgehoben ist: sein Volk; denn es ist jedem ein Bedürfnis, "sich festzustellen auf dem Boden, aus dem er erwachsen, und der die edelsten Keime seines Lebens gebildet" hat [749]. Dieses Motiv gegenseitigen Gebens und Nehmens, die romantische Synthese des In- und Miteinander von Persönlichkeit und Gemeinschaft spricht auch die Vorrede zur Verfassung der Teutonia Halle aus dem Jahr 1814 an: "... wem sollten wir lieber unsere edelsten Kräfte widmen, als dem vaterländischen Boden, der sie gebildet und genährt?" [750].

Hiernach ist das Wesen des Menschen festgelegt durch seine Volkszugehörigkeit, d.h. die Welt seiner Vorfahren, seiner Zeit und seiner Umgebung; das Volk wirkt in die Personensphäre hinein, strahlt von dort auf die Umgebung zurück und kann nur in dieser Gemeinschaft wirken und erhalten werden [751].

---

747) Vgl. oben 1. Kapitel IV.3., S. 55 - 59

748) F i c h t e , S.W. Bd. 6, S. 316

749) Bericht des Jenenser Burschentages, H e e r , QuD. Bd. 13, S. 125, 130

750) Vgl. D i e t z , S. 281

751) Vgl. B o e h m , S. 132 f.

"Der einzelne Mensch", so führt L o h o l m zu diesem Aspekt aus, "gehört notwendig zu irgendeinem Volk und geht aus dem Volke hervor. Er hat für die Menschheit die Bestimmung, alles, was an Geist und Kraft in ihm ist, frei und vollkommen auszuleben [752]. Was aber von Geist und Kraft, von Kultur und Menschlichkeit sein ist oder sein wird, das offenbart sich in der Eigenthümlichkeit seines Volkes und kann sich darum nur entwickeln in dieser Eigentümlichkeit. Darum muß sein Streben zusammenfallen mit der Bestrebung des Volkes zusammen, dessen Teil er ist" [753]. Friedrich M ü n c h berichtet in seinen "Erinnerungen" über die Einstellung des Kreises um Karl F o l l e n: Ohne "ein freies und veredeltes Volkswesen, wovon die ganze Würde des menschlichen Daseins abhängt, ... ist unser ganzes menschliches Treiben werthlos ...; denn wir sind auf den innigsten Verkehr mit anderen Menschen angewiesen" [754]. Daher gibt es auch für H e r b s t ohne den Begriff des Vaterlandes "als den geweihten Boden, auf welchem Würde und Bestimmung des Menschen auf die möglichst vollendete Weise volksthümlich zur Erscheinung kommen soll," "keine vernünftige Wechselwirkung vernünftiger Wesen" [755].

Von diesem Grunde der Angewiesenheit des einzelnen auf die Wechselwirkung mit seiner Umgebung aus vollzieht sich der enge Anschluß der Persönlichkeit an die Gemeinschaft, ergibt sich die Einheit der Nation.

3.3. Die Identifizierung von Person und Volk

Sein angeborener gesellschaftlicher Grundtrieb soll daher den einzelnen dazu führen, sein Interesse mit dem des Ganzen zu

---

752) Vgl. hierzu die Ausführungen über die Pflicht zur Selbsttätigkeit, 1. Kapitel IV.2.2., S. 52 - 54

753) W e n t z c k e , QuD., Bd. 5, S. 103 f.; S c h u l z e - W e s t e n , S. 229

754) Fr. M ü n c h , S. 12 f.

755) H e r b s t , S. 90

identifizieren, sich als dessen lebendiges Glied zu denken, oder - wie F i c h t e formuliert - die Angelegenheit "des ihn umgebenden Ganzen" als eine Sache "seines eignen erweiterten Selbst, das nur als Teil des Ganzen sich fühlt", zu erkennen [756].

B o e h m bezeichnet den hier ausgesprochenen Gedanken der Ineinssetzung des einzelnen mit seinem Volk als den eigentlichen Inhalt, den Kern des Volkszugehörigkeitsbewußtseins, das sich damit als Bestandteil des persönlichen Selbstbewußtseins darstellt. In diesem Akt der Identifizierung vollzieht sich zugleich die Ausweitung des persönlichen Ich zur Gesamtpersönlichkeit des Volkes, wie umgekehrt ein Einschrumpfen dieses überpersönlichen Ich des Volkes auf die Einzelperson hin [757].

Dieser Vorstellung von der Gemeinschaft als das "erweiterte Selbst" ihrer Glieder begegnen wir in dem Schreiben L o h olm s, wo es heißt: "... darum muß des Volkes Ehre seine (des einzelnen) Ehre, so wie des Volkes Schande seine Schande sein ... Darum liebt der, den ein menschliches Gemüte beseelt sein Volk, wie er sich selbst liebt, weil das Volk in ihm ist, wie er im Volke, ... und darum gibt der, welcher sein Vaterland aufgibt, sich selbst auf" [758]. C a r o v é spricht über dieses gegenseitige Durchdringen und Angewiesensein von Individuum und Gesamtheit in seiner Wartburgrede: "... nur wo alle Glieder von einer Liebe zueinander beseelt sind, und keines eigensüchtig sich selbst zu genügen wähnt, nur dort leben Alle in Jedem und Jedes in Allem, und nur dort ist jedes reich und wächst durch des Anderen Kraft und Hülfe. So auch

---

756) F i c h t e , S.W. Bd. 7, S. 274

757) B o e h m , S. 140

758) W e n t z c k e , QuD., Bd. 5, S. 104; S c h u l z e - W e s t e n , S. 229 f.; L u d e n , Studium der vaterländischen Geschichte, S. 7 f.

sind wir Nichts, wenn wir die Wurzel verkennen, auf der wir stehen und gewachsen sind" [759]. Die wechselseitige Bedingtheit von Selbstgefühl und Gemeinschaftsgefühl hebt auch der Bericht des Jenenser Burschentages hervor, der erklärt, daß im Wirken für das Vaterland "unser Selbstgefühl im deutschen Volksgefühl aufgeht" [760]. Hierbei handelt es sich insbesondere um den Gedanken der Gemeinschaftsehre, die persönliches Ehrgefühl zu kollektivem Ehrgefühl werden läßt und aus diesem Ehrgefühl die Beziehungen des einzelnen zum Ganzen regelt [761].

Aus der Erkenntnis von Individualität und Gemeinschaft als Wechselbegriffe, dem Bewußtsein des innigen Verbandes von Einzelperson und Gesamtperson erwächst hier die Bereitschaft des einzelnen, für sein Volk einzustehen, d.h. sich nicht nur Tugenden und Leistungen desselben zuzurechnen, sondern auch Laster, Fehler und Schuld seines Volkes auf sich zu nehmen.

4. Die Stellung des Volkes zwischen Individuum und Menschheit

4.1. Die Ansicht von der Vermittlerrolle des Volkes

Nach der Anschauung von der Bestimmung des Menschen, wie sie im ersten Kapitel zur Darstellung gekommen ist, soll der Mensch sein individuelles Leben der Gattung hingeben; sein Streben und Handeln soll "mittelbar oder unmittelbar auf das Heil der Menschheit abzwecken", wie es im Gießener Ehrenspiegel heißt [762].

---

759) C a r o v é , Wartburgrede, S. 15

760) Vgl. H e e r , S. 124

761) Vgl. hierzu T r o e l t s c h , Politische Ethik, S. 11 f.

762) Vgl. hierzu oben die Ausführungen über das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft, 1. Kapitel IV.1.2., S. 45 - 47

Wenn aber das V o l k als die Wirklichkeit der Menschheit in der geschichtlichen Welt angesehen wird [763], dann kann die sittliche Pflicht zur Hingabe an die Gattung auch nur hier ihren Gegenstand finden, kann "der Einzelne ... nur durch das Mittel seines Volkes auf das Gesammtwesen der Menschheit wirken" (H a s e) [764]. In diesem Sinne begründet nach Ansicht H e r b s t s "die Volksthümlichkeit das Verhältnis des Menschen zur Menschheit". "Im Leben seines Volkes soll jeder Mensch seyn in der vollsten Bedeutung des Wortes, ... soll sich jeder, als bedeutungsvolles Glied, an die Kette der Menschheit schließen" [765]. Danach spielt hier das Volk die Rolle des Vermittlers zwischen dem einzelnen und der Menschheit. "Wir erblicken in unserem Volk unsere Menschheit", sagt Karl F o l l e n [766]. Ebenso heißt es in § 3 der 1817/18 aus Besprechungen des Follenschen Kreises entstandenen "Grundzüge für eine künftige teutsche Rechtsverfassung": "Das Reich ist eine Vereinigung aller Teutschen, damit in derselben und durch sie die Menschheit in lebendiger Fortbildung verwirklicht werde; denn Teutsche sehen in ihrem Volk ihre Menschheit, in ihrem Vaterland ihre Erde" [767]. Ähnlich formuliert der Gießener Ehrenspiegel: "Das äußere Freiheitswohl" der Menschheit ist "allein dann gegründet, wenn jedem Einzelnen zunächst sein eigenes Volk und Vaterland, als seine Menschheit, als seine Erde gilt" [768]. Carl Ludwig S a n d beschließt ein Schreiben aus dem Jahr 1819 mit der Mahnung, treu zu bleiben "der Menschheit und dem Vaterlande, dem Volke aus dem sie uns aufsteigt" [769].

---

763) Vgl. oben I.1.3., S. 171 - 173

764) H a s e , S. 36

765) H e r b s t , S. 65 f.

766) Karl F o l l e n , Beiträge zur Geschichte der teutschen Sammtschulen, S. 20; vgl. P r e g i z e r , S. 36

767) Mitgeteilt bei C.L. J a r k e , Karl Ludwig Sand, S. 88-111, hier: S. 89

768) J. L. H a u p t , S. 311

769) Vgl. bei C a r o v é , Über die Ermordnung Kotzebues, S. 37 ff., 39

Auch vom Standpunkt des einzelnen aus ist, wie der Bericht des Jenenser Burschentages darlegt, die sittliche Aufgabe des Dienstes an der Menschheit praktisch nur innerhalb des eigenen Volkes zu erfüllen, als derjenigen Gemeinschaftsform, "auf die wir am natürlichsten und besten wirken können. Das große Ganze der Menschheit unmittelbar kann es nicht sein, denn dies kann niemals ein Einzelner übersehen. Eine unmittelbare Wirkung des Einzelnen darauf ist auch überhaupt unmöglich gemacht durch die von der Natur gegebenen Scheidewände, welche kein Einzelner zu überschreiten vermag. ... so kann es also nur die Gemeinschaft aller derer sein, ... in der wir mit unserm ganzen Volke stehen" [770]. "Nur Ähnliches mag auf Ähnliches, Gleiches auf Gleiches wirken", so argumentiert H a s e unter dem gleichen Blickwinkel, "darum ist des Menschen Menschheit sein Volk, sein Vaterland die Welt, darin er schaffen und gestalten soll" [771]. In der Einleitung seiner Denkschrift über den Auswanderungsplan deutscher Demokraten nach Amerika bemerkt F o l l e n , daß "demjenigen, welcher sich wahrhaft dem Dienst der Menschheit geweiht hat, kein anderes Land den sicheren Standpunkt für sein Wirken gewährt, welchen das Vaterland durch Gleichheit der Sprache, Erziehung, Sitte und Volksgesinnung ihm darbieten" [772]. In C a r o v é s "Entwurf einer Buschenschaftsordnung" heißt es dazu: "Dem Jünglinge nämlich, in einem bestimmten Volke und Staate geboren, ist durch die angeborne Sprache, durch die nationelle Eigenthümlichkeit, durch Erziehung und Familienverhältnisse, schon ein bestimmterer Wirkungskreis angewiesen. Wie sein Volk nur d i e s e s ist und wird durch und in der Entwicklung der gesammten Menschheit, - und er insofern, als Mensch, die Bestimmung hat, in und für diese zu leben und zu wirken, - so ist Er, der Einzelne, nur d i e s e r in und durch das Volk, dessen Gesammtbildung seine Wiege und sein Lehrer ist ..." [773].

---

770) Vgl. H e e r , S. 122 f.

771) H a s e , S. 35

772) Vgl. bei H. H a u p t, Karl Follen, S. 145 f.; zu dem erwähnten Auswanderungsplan vgl. oben I.3.2., S. 179

773) C a r o v é , Entwurf, S. 60

Über das Verhältnis des einzelnen zur Menschheit sagt auch L u d e n in seiner Abhandlung "Das Vaterland, oder Staat und Volk": "... in der Gemeine, in welcher er lebt, und für welche er nur unmittelbar wirken kann, lebe und wirke er mittelbar in der Menschheit und für die Menschheit." Daher sei, "das Vaterland die innigste Verbindung des Einzelnen und der Menschheit" [774]. Adam M ü l l e r schließlich meint über diese Idee des Volkes als Vermittlungsglied zwischen Individuum und Menschheit, "daß es zwischen dem vortrefflichen Einzelnen und der dunkeln unendlichen Menschheit, für die er zu wirken glaubt, keinen unmittelbaren Frieden gibt, und daß der Einzelne einen Mittler und Dolmetscher braucht zwischen sich und der unendlichen Menschheit. Dieser zu aller Zeit unentbehrliche Mittler ist das b e s o n d e r e V a t e r l a n d , der bestimmte, eigentümliche Gegenstand seines Bestrebens und seiner Liebe: von diesem Mittler geht der Geist aus, und das Fleisch, und das Leben über alle einzelne Bestrebungen, eben so wie die Garantie und Dauerhaftigkeit über alle Besitzungen" [775].

4.2. Der Hinweis auf das Beispiel Luthers und Christi

In Betrachtung dieses Verhältnisses von Individuum, Volk und Menschheit unter dem Blickwinkel der oben erörterten idealistischen Geschichtsphilosophie verweist H a s e auf das Beispiel Luthers und Christi, welche beide ihre Lehre erst unter ihr eigenes Volk hätten tragen müssen, wo allein ihre Gedanken in rechter Weise hätten verstanden und aufgenommen werden können: "... wenn Luthers Kirchenverbesserung die Freiheit geführt hat in vielerlei Lande: meint ihr, daß, wenn er sie nicht erst an s e i n Volk gebracht, ob etwa Frankreich des deutschen Mannes Wort und Weise verstanden und aufgenommen

774) L u d e n , Nemesis, Bd. I, 2. Stück, S. 208

775) Adam M ü l l e r , Über König Friedrich II. und die Natur, Würde und Bestimmung der Preußischen Monarchie, Berlin (1810), 1. Vorlesung, S. 18; vgl. K l u c k h o h n , Idee des Volkes, S. 79 f.

hätte? Und selbst Christus mit der Lehre des Heils für die ganze Welt brachte sie erst zu seinem Volke, denn in dessen Denkungsweise war seit einem Jahrtausende der Grundstein gelegt, auf dem das Gotteshaus aufgeführt werden konnte ..." [776].

Wir hören dieses Argument auch von Schleiermacher, der sagt: "Christus wollte nicht das Licht seiner Lehre zu andern Völkern tragen, bis es dem seinigen überall dargeboten worden ..." [777]. Jahn sieht das Volk ebenfalls als die notwendige Basis für die Verkündung der Lehre Christi an: "Der Stifter des Christenthums, desen Reich nicht von dieser Welt war; ... mußte sich dennoch einem Volksthum anschließen. Und nie hat das Urchristenthum, sich rein bestehend für sich, erhalten können; immer nur hat es sich ... in Volksthümern ausgesprochen" [778].

4.3. Das Spannungsverhältnis von Kosmopolitismus und Patriotismus - Kritik des Weltbürgertums

Schon Isaak Iselin (1728 - 1782), ein philosophischer Schriftsteller der Aufklärung, erkannte das Vaterland als den Ort zur Verwirklichung weltbürgerlicher Menschheitsideale und stützte damit seine Ansicht zum Staatsbürgerproblem nicht nur auf das aufklärerische Motiv des Utilitarismus, sondern zog, wie Sommerfeld in seiner Abhandlung "Aufklärung und Nationalgedanke" im einzelnen darlegt, auch das moralische Element heran: Der wahre, edle Patriotismus, meint Iselin, sei "nichts anderes als ein Ausdruck der reinesten und feurigsten Menschenfreundlich-

---

776) Hase, S. 36

777) Schleiermacher, Predigt vom 24. August 1806 "Wie sehr es die Würde des Menschen erhöht, wenn er mit ganzer Seele an der bürgerlichen Vereinigung hängt, der er angehört", in: Patriotische Predigten, hrsg. v. Walter Schotte, Berlin 1935, S. 29; vgl. Kluckhohn, Idee des Volkes, S. 71

778) Jahn, S. 20

keit." Die politischen Verhältnisse des Menschen "bezeichnen nur genauer den Kreis, in welchem er sie vorzüglich zu erfüllen hat" [779]. "Mit der zärtlichsten Entzückung", sagt I s e l i n an anderer Stelle, "übersiehet der Tugendhafte das unbegrenzte Feld von Gutem, das für die Menschheit gestiftet werden kann", um einzusehen, daß er sie auf das Land einschränken muß, "welches ihm der Himmel zu seinem Aufenthalte bestimmet hat" [780].

Wenn hier auch unter "Vaterland" noch der heimatliche Partikularstaat verstanden wurde, so wird doch deutlich, daß schon in der Aufklärung ein Bewußtsein für das Spannungsverhältnis von Kosmopolitismus und Patriotismus bestand und damit die Einsicht in diesen Problemkreis eröffnete.

Die Liebe zur Menschheit, so haben wir gesehen, kann hier nur in der Nation praktisch werden. In F i c h t e s patriotischen Dialogen "Der Patriotismus und sein Gegenteil" offenbart sich Kosmopolitismus - als der Wille, den Zweck des Daseins im Menschengeschlecht zu erreichen, - in der Form des Patriotismus, der diesen Zweck zuerst in der eigenen Nation zu erreichen sucht. "Und so wird denn jedweder Kosmoplitismus ganz notwendig vermittels seiner Beschränkung durch die Nation Patriotismus", und der regsamste Patriot ist als solcher "eben darum der regsamste Weltbürger" [781]. In gleichem Sinn bringt H e r b s t diesen Gedanken des sittlich, d.h. weltbürgerlich verankerten Patriotismus auf die Formel: "Der beste Patriot wird auch immer der beste Weltbürger sein" [782].

---

779) I s e l i n , Der Bürger, verm.Schriften Bd. I, S. 188, angeführt bei Martin S o m m e r f e l d: Aufklärung und Nationalgedanke, in: Das literarische Echo, Bd. 17 (1914), Berlin 1914, Sp. 1353 - 1363, 1358 f.

780) I s e l i n , Die Liebe des Vaterlandes, verm.Schriften, Bd. II, S. 68; vgl. S o m m e r f e l d , Sp. 1359

781) F i c h t e , N.W., Bd. III, S. 228 f.; vgl. H a y m a n n , S. 80; F e s t e r , S. 144; S t e i n b e c k S. 258; W a l z , S. 599

782) H e r b s t , S. 67

Äußert sich in dieser, zumindest im Ansatz, engen Verflechtung von Humanismus, Weltbürgertum und Patriotismus [783] der 'wahre' Kosmopolitismus als Patriotismus, so definiert Ernst M ü n c h den Anhänger eines falsch verstandenen Weltbürgertums als einen Menschen, "der sich der schönsten Redensarten bedient, wenn er von der großen hehren heiligen Liebespflicht, womit er das ganze Menschengeschlecht umfaßt - spricht, dabei aber einen armen Vater Hungers sterben lassen kann! - Kosmoplitismus ist ein vornehmes Synonym für Egoismus" [784]. Auch J. L. H a u p t identifiziert dieses Weltbürgertum als Ausdruck von Selbstsucht: Die Burschenschaft, so sagt er "will die gräuliche Selbstliebe und die Idee des exzentrischen, flachen und verflachenden Cosmopolitismus, hinter dem sich nur zu oft eine seichte und nichtsbedeutende Lebensphilosophie versteckt, durch den Gedanken des einen deutschen Vaterlandes zur Vaterlandsliebe erhöhen" [785]. H a s e bemerkt über das hier kritisierte weltbürgerliche Denken: "Wann ward in hochmüthiger Eitelkeit mehr geschwatzt vom Weltbürgersinn des Deutschen, der die ganze Erde umfassen und für's Heil der verbündeten Menschheit und künftiger Geschlechter sorgen sollte, als damals, wie er nicht mehr für sich selbst sorgen konnte ..." [786].

Der Jenenser H a b e r f e l d schreibt gegen C a r o v é s schon erwähnte Zwecksetzung einer "allgemein menschlichen, vaterländischen, staatsbürgerlichen und rein persönlichen Bildung" [787]: "Alles treibt sich da in allgemeinen Ideen herum,

---

783) Vgl. L e n k , S. 75; über dieses Verhältnis von Humanität und Nationalität vgl. ferner H u b e r, Nationalstaat und Verfassungsstaat, Stuttgart 1965, S. 13 f.

784) E. M ü n c h , S. 367

785) J. L. H a u p t , S. 91

786) H a s e , S. 36

787) Vgl. bei H. Haupt, politische Stellung, S. 31 a.E.; zur liberalen Tendenz C a r o v é s vgl. oben I.3.3.2., S. 185 - 188.

und wir, die wir noch zu schwach sind, wackere Staatsbürger Teutschlands zu sein, sollen nach diesen Ideen Weltbürger werden." "Unser teutsches Volk ist uns das nächste. Dieses müssen wir zuerst zu kräftigen und auszubilden suchen; haben wir dieses getan, so können wir auch nach Außen wirken" [788]. Auch L o h o l m argumentiert gegen die liberale Richtung C a r o v é s: "All die Kosmopoliten, sei es Herr Hegel oder Carové, sind Narren, die über ihren Ideen und Abstraktionen entweder die Wirklichkeit ganz übersehen oder sie gar nicht kennen, oder sie sind verrückt. Gott will unleugbar mehrere Völker neben einander auf der gemeinsamen Erde" [789].

Ulrich S c h m i d gibt in einem zusammenfassenden Kapitel am Ende seiner Darstellung des Wesens der Burschenschaft noch einmal den Gedanken der gegenseitigen Ergänzung von Menschheitsidee und Patriotismus wieder und führt dort aus: "Die Menschheit ist das Ziel, das Vaterland der Weg dahin, aber das Mittel muß zum Zweck werden, wenn der Endzweck erreicht werden soll. Das Vaterland muß dem Gemüt als das volle Ganze, als die Menschheit erscheinen, aber die Menschheit von der Vernunft immer als das wahre Vaterland erkannt werden. Die Begeisterung für die Idee der Menschheit und die Liebe zum Vaterland müssen in Wechselwirkung stehen; jene kann durch diese erst in Anwendung kommen, diese erhält durch jene erst Kraft und Bedeutung. Wenn sich die Wirksamkeit der Menschenliebe mit Überspringung des Volkes unmittelbar auf die Menschheit richten wollte, so würde sie sich wirkungslos zersplittern; die Vaterlandsliebe weist den Menschen die seinem Wirken nötigen Schranken an; aber die Menschenliebe rückt diese Schranken so weit als möglich hinaus, so daß der Patriot nicht engherzig werden kann, und setzt seinem Streben ein unendliches Ziel,

---

788) W e n t z c k e , QuD., 5, S. 102. - H a b e r f e l d gehörte zu den eifrigsten Reformern innerhalb der Jenaer Burschenschaft, wie W e n t z c k e (aaO.) hervorhebt.

789) W e n t z c k e , aaO., S. 102 f.

so daß er vor Hochmut bewahrt wird. - Das Gefühl des Menschen muß sich von dem engsten Kreise der Familie durch Gemeinde und Staat hindurch erst zur Idee der Menschheit erheben und von der Höhe immerwieder in die niedrigsten Kreise herabsteigen. So findet das Gemüt seine Befriedigung, der Verstand erhält einen Kreis der Berechnung, den er überschauen kann, und die Tatkraft ihr bestimmten und zweckmäßigen Gegenstände und ihr wahres Ziel" [790]. Wenn auch die Menschheit hier immernoch "von der Vernunft ... als das wahre Vaterland erkannt" werden soll, so ist die Menschheitsidee, wie oben schon hervorgehoben, nur noch theoretisch letzter Richtwert, bloß von apriorischer Bedeutung: Wirklich ist nur das Volk als die konkrete Menschheit.

5. Das Volk als Erscheinungsort der Idee

5.1. Volksidee und Identität

Wurde oben das deutsche Volk mit der Menschheit gleichgesetzt [791]; so wird hier nun die Gemeinschaftsform des Volkes überhaupt als die jeweils konkrete Menschheit und damit als Verkörperung der sittlichen Idee [792] begriffen. Danach ist das Volk als "die letzte und höchste individuelle Gestalt der Menschheit" [793], die höchste Form, in der sich die Vereinigung des Himmlischen und Irdischen, des Ewigen und Vergänglichen, Idealen und Realen vollzieht, die "Hülle des Ewigen", wie F i c h t e diesen identitätsphilosophischen Gedanken formuliert [794].

Dieser Gedanke der F i c h t e 'schen Sittenlehre, wonach das Göttliche nur im sinnlichen Stoff zum Durchbruch kommen

---

790) S c h m i d , S. 129.

791) Vgl. hierzu u.a. oben 2. Kapitel IV.2., S. 158 - 160.

792) Zum Begriff der Menschheit vgl. oben 1. Kapitel IV.1.1., S. 43 - 45.

793) Vgl. oben I.1.3., S. 172 .

794) F i c h t e , S.W., Bd. 7, S. 387.

kann [795], liegt auch der Äußerung H e r b s t s zugrunde, der das Volk erkennt als "eine schaffende Werkstätte ..., um heilige unantastbare Ideale der Vernunft zu realisieren" [796].

5.1.1. Das Volk als Entwicklungsglied zur inneren Freiheit

Von hier aus sieht C a r o v é das Vaterland als "die allgewaltige Geisterhand, die uns über die irdische Beschränktheit hinaufhebt in die unendlichen Sphären der Freiheit und der Seeligkeit. Für das Vaterland," so fährt daher C a r o v é fort, "laßt uns thätig leben, und muthig streben und freudig sterben!" [797].

Damit wird das Volk zum Bezugspunkt alles sittlichen Strebens erhoben. Dazu heißt es in der Vorrede zur Verfassung der Teutonia in Halle aus dem Jahr 1814: "Wenn es dem Jünglinge von unverdorbenem Gemüthe ... zum Bedürfnis wird, einen höchsten Gedanken zu wissen, auf den er all sein übriges Denken und Thun beziehe, der ihn zu jeder schönen Empfindung begeistere und selbst über das alltägliche Verhältnis des Lebens Licht und Wärme verbreite, welcher könnte dazu geeigneter scheinen, als der Gedanke an Volk und Vaterland?" [798].

In dieser Funktion ist die Nation das Entwicklungsglied auf dem Wege der Menschheit zur inneren Freiheit. Daher heißt es in der angeführten Urkunde weiter: "Mahnen soll uns das Wort Freiheit, rein zu seyn von allem schimpflichen Thun ... und weder gesetzlos noch sklavisch den Zweck der Menschheit eben so gut wie den der Volksthümlichkeit zu erreichen" [799]. "Der Mensch würde mit allen seinen Bemühungen an Ixions Rad gefesslet seyn", sagt H e r b s t , "oder mit tantalischem

---

795) Vgl. H a y m a n n , S. 78

796) H e r b s t , S. 65

797) C a r o v é, Zum Abschiede der Heidelberger Burschenschaft in: Drei Reden ..., S. 20 f.

798) Vgl. D i e t z, S. 281

799) E b d., S. 283

Sehnen ins Unendliche Streben, hätte die Natur seinem schaffenden Geiste nicht im Vaterlande einen geweihten Boden gegeben, wo jeder mit sicherm Schritt auf den Höhen der Bildung wandeln lernen kann. Der Mensch muß vaterländisch begrenzt erscheinen, um einen desto weiteren Horizont für das geistige Leben zu gewinnen." Das Vaterland ist daher "die schaffende Werkstätte alles Guten und Schönen ..., in welche uns der Geist der Menschheit setzt, um selbständige Wesen zu seyn" [800].

Ebenso versuchte, wie Friedrich M ü n c h berichtet, Karl F o l l e n seinen Freunden einzuprägen, "daß der Einzelne die höhere Bedeutung für sein Leben nur gewinnt als Mitglied seines Volkes" [801].

Der Gedanke des Volkes als Medium zur Realisierung alles sittlichen Strebens beschäftigt auch S c h l e i e r m a c h e r: "Woran läßt sich jede Forderung der Vernunft besser anknüpfen," so fragt er in seiner schon angeführten Predigt vom 24. August 1806, "wodurch das Gemüt für alles Höhere und Edlere besser bearbeiten, als in dem man aufregt das Gefühl von Ehre und Schande, von Anstand und Sitte, was sich in jedem Volke auf eine eigene Weise bildet und von jedem mit der Muttermilch gleichsam aufgenommen wird? ... Mancher Mensch (kennt) weniger die Gesetze Gottes, die Vorschriften der Vernunft in ihrer allgemeinen Gestalt, aber was gilt und hergebracht ist und recht und schön unter seinem Volke, das kennt er, dadurch läßt er sich nicht nur leiten, sondern auch zu einem höheren Bewußtsein am leichtesten erheben" [802].

---

800) H e r b s t , S. 65, 161

801) Fr. M ü n c h , S. 11

802) S c h l e i e r m a c h e r , in: Patriotische Predigten, S. 28; vgl. K l u c k h o h n , Idee des Volkes, S. 70 f.

Das Nationale ist hiernach das Substrat für die Betätigung des sittlichen Willens; "denn nur im Leben seines Volkes ist dem Menschen die Möglichkeit gegeben, frey seine Bestimmung zu erreichen, frei sich als Mensch im Leben geltend zu machen." (H e r b s t) [803]

5.1.2. Die Idee der Unsterblichkeit des Menschen im Volk

Je freier der Mensch ist, so hatte H a s e erklärt, "desto mehr tritt das Göttliche in sein Leben und die Ewigkeit in die Zeit" [804]. Dieses Motiv der Unsterblichkeit, d.h. der Göttlichkeit des Menschen setzt H a s e nun in Beziehung zum Volksgedanken indem er darlegt, das Streben nach Freiheit als Handeln nach Geboten der Vernunft, müsse "zunächst und einzig dem Vaterland geweiht sein, (da) wir nur in diesem fortzuleben und zu wirken in Ewigkeit Hoffnung" hätten [805]. Was er unter der Ewigkeitsdauer der Tätigkeit des einzelnen versteht, erklärt H a s e an anderer Stelle: "Die Unsterblichkeit, welche ich meine, ... ist das Bewußtsein, nach besten Kräften Menschenheil gefördert und so der großen Kette vernünftiger Wesen sich angeschlossen zu haben, und auf diese Weise durch Handlungen, deren Folgen sich fortziehen müssen in alle Zeit, auch namenlos immerdar fortzuleben unter den Seinen" [806]. Es ist also der schon angeführte Gedanke der geistigen Überlieferung und Weiterzeugung [807], der hier die Bedingung für die Möglichkeit einer Weiterwirkung des einzelnen in der Fortdauer seines Volkes darstellt. Wir begegnen diesem Gedanken von der Rolle des Volkes als Vermittler der "irdischen Ewigkeit" des einzelnen ähnlich formuliert in F i c h t e s achter "Rede": Die Gewähr einer Erfüllung der

803) H e r b s t , S. 96

804) H a s e , S. 29; vgl. oben 1.Kapitel II.3., S. 34

805) H a s e , S. 103

806) H a s e , S. 31

807) Vgl. hierzu die Ausführungen über das Motiv der Entwicklung und die "Deutschheit" als Idee, 2. Kapitel III.1.1.3. S. 125 - 129, III.2., S. 134 - 137

dem einzelnen gestellten Anforderung an den Ewigkeitswert seines irdischen Wirkens könne, so erklärt F i c h t e , nur eine "Ordnung der Dinge" leisten, welche selbst fähig sei, "Ewiges in sich aufzunehmen." "Eine solche Ordnung aber ist die ... besondere geistige Natur der menschlichen Umgebung, aus welcher er selbst ... hervorgegangen ist, das Volk ..." Der Glaube des einzelnen an die ewige Fortdauer seines eigenen Wirkens ist hiernach gegründet auf die Hoffnung der Ewigkeit seines Volkes und dessen Eigentümlichkeit, welche allein "das entbindende Mittel (ist), wodurch die kurze Spanne seines Lebens hienieden zu fortdauerndem Leben hienieden ausgedehnt wird" [808]. Auch J a h n greift den Gedanken der "Ewigkeit des Volkstums" [809] auf, wenn er die Gewähr für die "Innenverlängerung des Lebens in der Nachwelt" im Volkstum begründet sieht. "... die bessern Weltgeister fühlen und denken, handeln und ahnen für Jahrtausende. Lückenlos reiht im Volk durchs Volksthum sich Geschlecht an Geschlecht." Noch nach Jahrtausenden spinnt die Menschheit den Faden weiter, so die Großgeister - Volksgründer, Spracherfinder, Religionsstifter knüpften" [810].

Der Mensch also, dessen Bestimmung es ist, "sein eigenes Dasein zu einem Bilde seines ewigen Seins zu machen, auf daß er auch auf Erden fortlebe in aller Zeit" [811], findet hiernach allein in der Hingabe für "Dasein und Fortdauer" seines Volkes "die Gewähr seines ewigen Fortlebens und Wirkens," meint H a s e . "Darum muß er handeln im Glauben an die Ewigkeit der selbständigen Dauer desselben" [812]. Er führt diesen Gedanken am Beispiel des eigenen Volkes vor: "Der kleine Staat, das Fürstenthum, darinnen ihr lebt, kann untergehen,

---

808) F i c h t e , S. W., Bd. 7, S. 382

809) J a h n , S. 326

810) J a h n , S. 32

811) H a s e , S. 30; vgl. zu diesem Motiv die Ausführungen über die Natur des Menschen als Vernunftwesen oben 1. Kapitel I.1.1.2. und 1.2., S. 22 - 25.

812) H a s e , S. 35

es sind mächtige Stämme im Laufe der Zeit verschollen aus der deutschen Geschichte, aber deutsches Volk ist geblieben, wird bleiben, und jede That, jede Aufopferung für dasselbe wird ewig mit ihm fortleben" [813].

Da nur das Geistige nach dieser Anschauung Ewigkeitswert besitzt, "wir nur dem dauernden Werth zuerkennen, was vom Geist geboren ist", wie H e r b s t bemerkt, so geht auch die Anschauung von der Ewigkeit des Volkes notwendig aus von der Annahme eines geistigen Natur desselben [814]. Aus dieser Perspektive sieht H a s e im Vaterland "eine Idee", "etwas Himmlisches, Ewiges" [815]. Er betrachtet damit das Volk unter dem höheren Aspekt, den F i c h t e s "Reden" wachrufen möchten, "das Erfassen seines irdischen Lebens als eines ewigen und des aterlandes als des Trägers dieser Ewigkeit" [816].

Ernst F ö r s t e r [817] schildert in seinen Jugenderinnerungen den Einfluß von F i c h t e s achter "Rede" über "Volk und Vaterlandsliebe", welche seinen "Bestrebungen und Lebensansichten ... als unfehlbare Richtschnur" gedient habe: "Erfrischend und stärkend ging es uns zu Herzen, da ich las: 'Das Streben des Menschen ist seine Ewigkeit. Schon hier kann der Mensch sich derselben bewußt werden ... Nicht um Glück und Gewinn ist's ihm zu thun, er will nur seine Eigenthümlichkeit wahren und mithin sein ewiges Wesen und dessen Fortleben gründen unter den Seinigen. Das Vaterland ist Träger der Ewigkeit unsers Wesens ..., es ist es, das unser Leben unvergänglich macht. ... Für dessen Eigenthümlichkeit also für dessen Ewigkeit werden und müssen wir freudig sterben können, weil ohne sie unser Leben nur ein Schein ist" [818].

---

813) H a s e , S. 125

814) Über den geistigen Charakter des deutschen Volkes vgl. oben 2. Kapitel IV.1., S. 156 - 158

815) H a s e , S. 127

816) F i c h t e , S. W. Bd. 7, S. 400

817) Der nachmals bekannte Kunstmaler und Kunstschriftsteller Ernst F ö r s t e r war 1818-19 Burschenschafter in Jena und 1819-21 Berliner Arminе.

818) E. F ö r s t e r , S. 259 f.

Danach bietet das sich selbst absolut setzende Volk den Rahmen für die Gottwerdung des Menschen. L e m b e r g erkennt hinter diesem Motiv das Streben nach geistiger Selbstbehauptung, Selbstrechtfertigung und Selbsterhöhung im Erlebnis der Transzendenz, das er als den individualpsychologischen Ursprung des Nationalismus ansieht. So erklärt sich, wie L e m b e r g meint, Herkunft und Funktion der Vaterlandsliebe in der Möglichkeit und dem Bedürfnis des Menschen nach Hingabe an eine geheiligte Gemeinschaft, eine höhere Idee, die ihren Wertgehalt in eigentümlicher Weise auf den zurückstrahlt, der sich ihr hingibt, - ein elementares Streben, das Eduard S p r a n g e r den Selbsterhaltungstrieb der Seele genannt hat [819].

Dieser Drang erweist sich, wie im Folgenden näher dazulegen sein wird, in der menschlichen Bereitschaft zum Opfer des eigenen Lebens stärker als der Trieb zur Erhaltung des leiblichen Lebens.

5.2. Die metaphysische Natur der Vaterlandsliebe

5.2.1. Höhere Erkenntnis als Quelle der Vaterlandsliebe

Die höhere Einsicht in die wahre Natur des Menschenlebens und in die Bedingungen zur Erreichung seiner Zweckbestimmung erwecken, wie wir oben dargestellt haben, nach dieser Anschauung im Menschen die höhere Liebe zur Idee, welche ihn zur begeisterten Hingabe an das Ganze und damit auf die Vereinigung mit Gott hintreibt [820].

Wenn aber das Volk die Werkstatt zur Realisierung der Vernunft darstellt, der Weg zur Menschheit durch das Vaterland

---

819) Eduard S p r a n g e r , Magie der Seele, Tübingen 1947, S. 87; vgl. L e m b e r g Bd. 1, S. 20 - 27

820) Vgl. hierzu die Ausführungen über die Idee der Liebe oben 1. Kapitel IV.1.4., S. 48 - 51

führt, so kann auch das als Liebe zur Idee sich offenbarende Leben Gottes in uns, die heilige Begeisterung der Vernunft nur als Vaterlandsliebe in Erscheinung treten. Die Erkenntnis seiner höheren Bestimmung muß daher den Menschen mit Vaterlandsliebe beseelen: "Sobald der Mensch zum selbständigen Leben reift und mehr auf einen bestimmten Zweck im Leben die Augen richtet, muß er das Vaterland mit inniger Liebe umfassen", erklärt H e r b s t . "Mag es daher immer noch höhere und zartere Bande geben, welche den Menschen an den Himmel und dessen unsichtbare Geister knüpfen, für die Erde und ihre Geister gibt es kein zarteres Band, keinen edleren Trieb, als die Vaterlandsliebe" [821].

So begründet ist die Liebe zum Vaterland als dem Träger der Ewigkeit unseres Wesens "vernunftgemäße" Liebe, wie F i c h t e sie in seiner achten Rede herleitet: Des Menschen "Glaube, und sein Streben, Unvergängliches zu pflanzen, sein Begriff, in welchem er sein eigenes Leben als ein ewiges Leben erfaßt, ist das Band, welches ... seine Nation ... innigst mit ihm selber verknüpft" [822]. Auch L u d e n erklärt die Herkunft der Vaterlandsliebe aus dem gemeinsamen metaphysischen Ursprung des Menschen, in welchem alle Einzelwesen als Teilgeschöpfe des ewig-Einen in Sehnsucht erweckender Liebe verbunden sind [823]: "Volk und Volkstum nehmen die Liebe in Anspruch, die er (der einzelne) als Glied der Menschheit so notwendig den Menschen bringen muß, und stillen die Sehnsucht, die ihn zu den Menschen zieht" [824]. Zu dieser Liebe aber gelangt der einzelne auf dem Wege vernunftgemäßer Erkenntnis seines Wesens, nämlich wenn er "in seiner Bildung so weit kommt, daß er klar erkennt: Er als Einzelner sei eben nichts, und könne nichts sein und werden, sondern er sei ein Teil eines Ganzen, sei Glied der Menschheit" [825].

---

821) H e r b s t , S. 96 f.

822) F i c h t e , S. W. Bd. 7, S. 382 f.

823) Vgl. hierzu oben 1. Kapitel IV.1.4., S. 48 - 51.

824) L u d e n , Das Vaterland, oder Staat und Volk, 2. Stück; vgl. K l u c k h o h n , Idee des Volkes, S. 176

825) E b d ., S. 173

Aus dieser Sicht wird also Vaterlandsliebe mit Vernunftmotiven begründet [826].

Werden, wie wir oben sahen [827], Nationalismus und Vaterlandsliebe zur geschichtsimmanenten Ewigkeitsverheißung, so bedeutet die so verstandene höhere Vaterlandsliebe mystische Einswerdung mit Volkstum und Nation [828].

Diese von Vernunft inspirierte höhere Vaterlandsliebe gehört auch für C a r o v é zu den "Forderungen ..., die vom lebendigen Geiste unseres Volkes an uns gerichtet werden". "Er will, daß eine Liebe uns Deutsche zu Brüdern verbinde," erklärt er in seiner Wartburgrede. Wohl hätten sich auch die germanischen Vorfahren geliebt; jedoch habe diese Liebe "im vergänglichen Element des Gefühls" wurzelnd [829] in Streit und Haß erlöschen müssen, ehe Krieg und Unterdrückung sie die von der Vernunft geforderte "heilige Nothwendigkeit ihrer Verbrüderung" habe erkennen lassen [830]. "So sind wir zum Verständnis unsrer Liebe gekommen ... Wir wissen jetzt, daß der Einzelne Nichts ist, wenn er nicht seine Angehörigen und sein Vaterland mit Liebe umfaßt, wenn er nicht mit all seinen Bestrebungen und Kräften ... im Volke lebt, und sich und sein Leben in das Leben und die Geschichte seiner Heimath einwebt.

---

826) Ebenso deutet etwa S c h l e i e r m a c h e r die Liebe zum Vaterland, wenn er die Bestimmung der Völker darin sieht, daß "jedes auf seine eigene Weise ... die Roheit der Natur zu bändigen und die Herrschaft der Vernunft zu befestigen strebt. Wer das begreift", so fährt er fort, "der muß auch jene Anordnung lieben (gemeint ist hier die Aufteilung der Menschheit in Völker), dem muß ja gerade darin, daß er seinem Vaterlande angehört, seine größte Bestimmung in der Welt klar werden ..." Predigt vom 24. August 1806, Patriotische Predigten, S. 22; vgl. K l u c k h o h n , Idee des Volkes, S. 66.

827) Vgl. oben 5.1.2., S. 214 - 217.

828) L e n k , S. 74 f.

829) Über solche bloß in Gefühl wurzelnder Liebe vgl. oben 1. Kapitel IV.1.3., S. 50

830) Zu diesem dialektischen Gedanken vgl. oben 2. Kapitel III.4.2., S. 145 - 149

Dieses Wissen ist und kann allein seyn der bleibende Grund unserer Liebe ..." [831].

5.2.2. Die Pflicht der Hingabe an das Vaterland

Aus dieser Erkenntnis muß auch die von der Sozialethik geforderte Aufopferung des einzelnen für die Gemeinde [832] in Erscheinung treten als durch höhere Liebe motiviertes Opfer für die Nation.

Für seine Nation als einzige "Quelle des Dauernden" muß er sogar sterben wollen, damit diese lebe", fordert F i c h t e [833]. Der Heldentot fürs Vaterland, so sagt H a s e , "ist ein Tod für die Menschheit, die höchste Hingebung an das Gute, wie nur die Fülle unendlicher Liebe sie zu geben vermag ..." In solcher "aufopfernder Liebe zum Vaterland" liegt für ihn das einzige Mittel zur Rettung der Menschheit [834].

P a g e n s t e c h e r [835] berichtet über Karl F o l l e n s Haltung zu diesem von der Vernunft geforderten sittlichen Opfer: Die von der menschlichen Bestimmung hergeleitete Pflicht zur "Ausrottung alles Egoismus (und) Abstreifung alles Sinnlich-Materiellen" [836] bedeutete ihm in der Praxis "volle Hingebung an das Volk. ... Hierzu sollten wir dem Heiland gleichen, der auch zunächst für sein Volk und Land sich aufgeopfert habe. So sollte auch unsere Vaterlandsliebe eine

---

831) C a r o v é, Wartburgrede, S. 6 - 8

832) Vgl. oben 1. Kapitel IV.1.2., S. 45 - 47

833) F i c h t e , S. W., Bd. 7, S. 382 f.

834) H a s e , S. 39

835) Karl Heinrich Alexander P a g e n s t e c h e r , zunächst Heidelberger Teutone, dann Mitglied der Heidelberger Burschenschaft, vom Einfluß der deutschen Gesellschaft geprägt und aufgrund der engen Beziehungen der christlich-deutschen Burschenschaft in Gießen zur Teutonia in Heidelberg Freund der Gießener Schwarzen.

836) Vgl. oben 1. Kapitel IV.1.2., S. 45

heilige und mit Bewußtsein opfermutige sein" [837].

Die innige Verbindung zwischen dem einzelnen und seinem Volk, die u.a. in der oben erörterten Auffassung vom Volk als dem "erweiterten Selbst", der Ineinssetzung von Selbstgefühl und Volksgefühl zum Ausdruck kommt, rundet sich nun zu einem "Gefühls- und Pflichtenkreis (B o e h m), in dessen Mittelpunkt die Bereitschaft zur Aufopferung als der höchsten Form des Einstehens der Person für sein Volk steht [838].

5.2.3. Das Prinzip der Einheit von Denken und Handeln

"So sei denn unser Wahlspruch: fromm glauben an Gott, leben für das, was sein Wille ist hier auf Erden, tätig lieben unser Volk und Vaterland!" so schreibt S a n d in einem Stammbuchblatt aus dem Jahre 1818 [839]. Das Stichwort der "tätigen Liebe" führt uns zurück auf das oben dargelegte Prinzip der Einheit von Denken und Handeln [840].

Nach dieser Maxime kann wahre Freiheit nur verwirklicht werden, wenn Erkennen und Gestalten, Gedanke und Tat einander entsprechen. Im Zusammenhang mit dem hier behandelten Volksgedanken muß die Anwendung dieses Prinzips bedeuten, daß die notwendige Verbindung von Wissen und Leben allein in Wirken für das Vaterland hergestellt werden kann. "Vergessen wir nie, daß alle Wissenschaft dem Vaterlande dienen soll und dem Leben der Menschheit", sagt R ö d i g e r [841]. Ebenso meint J. L. H a u p t , daß Wissenschaft "nur in der Vereinigung mit der Idee eines geliebten Vaterlandes recht lebenskräftig, hochbegeisternd und beseligend wirken" könne.

---

837) P a g e n s t e c h e r , I. Teil, S. 87

838) Vgl. hierzu die Ausführungen über die Anschauung der Identität von Person und Volk, oben II.3.3., S. 201-203.

839) S c h u l z e - W e s t e n , S. 266

840) Vgl. oben 1. Kapitel III., S. 34 - 42

841) R ö d i g e r, Wartburgrede, S. 23

Der aus dieser Verbindung erwachende Geist der Vaterlandsliebe tue sich kund im Drängen "vom Ideale zur Wirklichkeit und von der Wirklichkeit zum Ideale".

Danach sei es auch Aufgabe der deutschen Hochschulen, nicht totes Wissen zu vermitteln, sondern hierbei "auf den Zweck des Lebens zu sehen","wissenschaftliche Lebensbildung", d.h. hier aber "volkstümliche" Bildung zu verbreiten, meint H a u p t . "Die Erziehung des Burschen zum Dienst des Vaterlandes zerfällt nämlich in zwei Hauptpuncte oder Zweige, die sich wie Theorie und Praxis verhalten.
1) Wissenschaftliche, ideale, rein geistige Ausbildung - die Hochschule gedacht als Bewahrerin und Fortbilderin eines systematisch geordneten, immer fortschreitenden Kreises von Ideen.
) Persönliche, individuelle Thatbildung, Bildung für's Leben - die Hochschule gedacht als die Bewahrerin und Fortbildnerin des edelsten Volkslebens" [842]. In gleicher Weise spricht sich die Einleitung zur Verfassung der Jenaischen Burschenschaft aus dem Jahre 1815 aus für die Umsetzung der Erkenntnis in die Tat, die notwendig vaterländische Tat sein muß: "Die deutsche Universität muß ... die Einheit aller Bestrebungen des Volksgeistes für Bildung und Wissenschaft in sich beschließen und nach allen Richtungen leiten, fördern und gestalten zu Leben und That für Vaterland und Menschheit" [843]. Auch die Beschlüsse des 18. Oktober fordern zum Studium praxisbezogener Wissenschaft auf, "die den Geist über Volk und Vaterland und alle öffentlichen Verhältnisse aufklären und die Gesinnung für Volk und Vaterland alle öffentlichen Verhältnisse zu läutern und zu kräftigen vermögen." "... der müßigen Gelehrsamkeit, die keine Tatkraft hat und achtet, wollen wir nicht frönen" [844].

---

842) J.L. H a u p t , S. 127 - 129, 131; vgl. hierzu u.a. die Vorlesungen S t e f f e n s "über die Idee der Universitäten", auf die wir in späterem Zusammenhang zurückkommen werden.

843) J.L. H a u p t , Beilage D, S. 247

844) "Beschlüsse" Ziffer 3, H e r b s t , S. 202

Wir haben oben näher dargelegt, daß nach dieser Anschauung die Tat gewissermaßen als selbsttätige Emanation der Idee erscheint, wenn F i c h t e erklärt, "... der Gedanke selber muß uns ergreifen, und uns nach sich bilden" 845). Von dieser Vorstellung geht C a r o v é aus, der Vaterlandsliebe als Quelle tätiger Hingabe sieht, da wir, wie er in seiner Wartburgrede formuliert, "diese Liebe erkennen müssen als die S e e l e , die, gleich der Sonnenwärme, uns durchdringe und forttreibe zu Entschluß und That ..." 846).

Den Gedanken, daß der durch Liebe motivierte Dienst am Vaterland den Zusammenhang von Theorie und Praxis darstelle, bringt auch Karl F o l l e n zum Ausdruck: "Wenn in der Weisheit die Einheit alles Wissens, in der Sittlichkeit die Einheit alles Handelns lebt: so erhält alles Beides, Wissen und Handeln, seine höchste lebendige Einheit nur in der reinsten Gottesliebe, welche der That nach in der Vaterlandsliebe sich bewähren muß" 847).

6. Die geistige Natur des Volkes

6.1. Der Beitrag F i c h t e s

Die Frage nach dem Wesen solcher Vaterlandsliebe und ihrem Entstehungsgrund beantwortet sich nach ihrer bisherigen Darstellung letztlich unter vernunftmäßigen Gesichtspunkten: Offenbarte sich der Erkenntnis unserer metaphysischen Natur die Liebe als das Leben Gottes in uns, so führt der Gedanke, daß der Mensch seine höhere Bestimmung nur innerhalb der Volksgemeinschaft verwirklichen kann, zu der Einsicht, daß seine Liebe nur als Vaterlandsliebe zur Erscheinung kommen

---

845) F i c h t e , S.W. 7, S. 331; vgl. oben 1. Kapitel III.1. ibs. S. 36 f.

846) C a r o v é, Wartburgrede, S. 8

847) Karl F o l l e n , Geschichte der christlich-teutschen Burschenschaft zu Gießen, S. 20 f.

könne. Dieser Herleitung gemäß ist Patriotismus seinem Grunde nach nicht Liebe zum Vaterland, sondern Liebe zu den Ideen, deren Verwirklichung im eigenen Volke stattfindet [848]. Hier wird insoweit der im ersten Kapitel dieser Untersuchung erörterte Einfluß der Ethik und Metaphysik des Idealismus wirksam.

Wir haben oben den Beitrag H e r d e r s zur Entwicklung des Volksgedankens gewürdigt und den H e r d e r 'schen Einfluß hier an verschiedenen Stellen beobachten können. Die vorliegend zu untersuchende Anschauung über den Begriff des Volkes geht aber unter der Einwirkung idealistischen Gedankengutes über den Volksgedanken H e r d e r s hinaus.

F i c h t e hat die Idee H e r d e r s , daß das Humanitätsideal in den einzelnen Völkern seine jeweils eigenartige Ausgestaltung finde, von der erkenntnistheoretischen Grundlage der Wissenschaftslehre aus im Sinne der idealistischen Geschichtsauffassung weiterentwickelt: Er hat der Idee der Menschheit, die ihn mit der Humanitätsphilosophie der Aufklärung verbindet [849], ihre metaphysische Begründung gegeben. Anders als H e r d e r begreift F i c h t e die Menschheit a priori als einen großen geistigen Zusammenhang, das empirische Ich nur als Teil des Absoluten, und nur auf dieser Teilhaberschaft beruht für F i c h t e die Möglichkeit der Existenz der Menschheit als "Wesenheit" [850].

Damit verflüchtigt sich unter der Einwirkung des Idealismus der naturalistische Zug des Volksgeistbegriffs H e r d e r scher Prägung [851]. Das Volk, das nun im Entwicklungsprozeß der Menschheit als Mittelglied der Verbindung des Individuums mit der Gottheit erscheint und in dieser Eigenschaft in seinem

---

848) Vgl. S t e i n b e c k , S. 259

849) Vgl. hierzu oben 2. Kapitel I.2., S. 78 - 80; 3. Kapitel I.1.1., S. 167 f.

850) Über diese Menschheitsidee vgl. oben 1. Kapitel IV.1.1. S. 43 - 45

851) Vgl. B o r r i e s , S. 129

wahren Wesen als ein Geistiges verstanden wird, erhält so - im Vergleich zu H e r d e r s Volksbegriff - eine neue Qualität [852].

Für H e r d e r war Volk etwas organisch Gewachsenes, das nach organischen Gesetzen lebend seine Individualität aus den jeweiligen Umweltbedingungen empfängt [853]. Mit seiner Überschätzung des Klimas als Faktor der Völkerdifferenzierung steht er noch unter dem Einfluß M o n t e s q u i e u s und der humanistischen Überlieferung [854]. Wenn H e r d e r Volk als das "lebendige Gemälde von Lebensart, Gewohnheiten, Bedürfnissen, Landes- und Himmelseigenheiten" umschreibt [855], so wird hier dessen Eigentümlichkeit mehr als die Summe verschiedener Akzidentien der in der Nation vereinigten Menschen [856], eine historische, im empirischen Sinne verstandene Kategorie aufgefasst.

Dagegen erkennt F i c h t e im Volk die Totalität der Person, versteht es als eine unter eigenem "geistigen Naturgesetz" stehende Substanz, deren Wesensart bestimmt wird durch die "besondere geistige Natur der menschlichen Umgebung" [857]. War Volk im Denken der Aufklärung ein bloßer Kollektivbegriff von einzelnen empirischen Ichen, die selbständig nebeneinander stehen, so führt F i c h t e das empirische Ich zurück auf das absolute Ich, das ebenso im Du und im Wir erscheint und in dieser Zusammenfassung den Allgemeinbegriff erst ermöglicht.

---

852) Vgl. B i n d e r , S. 305; H a y m a n n , S. 95

853) Vgl. Wilhelm D o b b e k , Johann Gottfried Herders Haltung im politischen Leben seiner Zeit, in: Zeitschrift für Ostforschung, 8. Jhg. 1959, S. 321 ff.,375; vgl. oben 3. Kapitel I.1.2., S. 168 - 171

854) Vgl. B o e h m , S. 279; ferner oben 3. Kapitel I.1.1., S. 167 f.

855) H e r d e r , S.W. V, S. 496 ff.

856) D o b b e k, S. 375

857) F i c h t e , S.W. 7, S. 380 f; B i n d e r , S. 298

Unter diesem Blickwinkel versteht er auch Volk "in höherer, vom Standpunkt der Ansicht einer geistigen Welt überhaupt genommener Bedeutung des Wortes", nämlich als das Ganze der in Gesellschaft miteinander lebenden Menschen, "das insgesamt unter einem gewissen besonderen Gesetze der Entwicklung des Göttlichen aus ihm steht. Die Gemeinsamkeit dieses besonderen Gesetzes ist es, was in der ewigen Welt, und eben darum auch in der zeitlichen, diese Menge zu einem natürlichen, und von sich selbst durchdrungenen Ganzen verbindet" [858]. Danach sind es letztlich geistige Faktoren, die ein Volk in seinem Wesen bestimmen und nicht etwa die Umwelteinflüsse. Volk "in höherer Bedeutung des Wortes" entsteht nicht erst durch das Zusammenleben einer Menschenmenge, sondern umgekehrt leben hier diejenigen Menschen zusammen, die schon v o r h e r , auf Grund dieses besonderen geistigen Gesetzes ein Volk waren: Aus der "innern, durch die geistige Natur des Menschen selbst gezogenen Grenzen ergibt sich erst die äußere Begrenzung der Wohnsitze, als die Folge von jener", und es sind "keineswegs die Menschen, welche innerhalb gewisser Berge und Flüsse wohnen, um deswillen Ein Volk, sondern umgekehrt wohnen die Menschen beisammen, ... weil sie schon früher durch ein weit höheres Naturgesetz Ein Volk waren" [859].

Diese vom Wortschatz des Rationalismus geprägten Formulierungen lassen erkennen, was M e t z g e r unter Hinweis auf M e i n e c k e hervorhebt: F i c h t e s "Nation" bleibt in ihrem Grundwesen eine künstliche, eine "Vernunftnation", letztlich nicht durch "Erdscholle, Fluß und Berg" [860], sondern durch einen "Vernunftzweck" zusammengehalten. Daneben findet zwar auch der Begriff der Individualität Zugang zu dieser Vorstellungswelt, ohne aber in voller begrifflicher Klarheit rezipiert zu werden und auf die Kategorien F i c h t e 'schen

858) F i c h t e , S.W. 7, 381

859) F i c h t e , S.W. 7, S. 460

860) Über die geringe Bedeutung dieser Kriterien für die vorliegende Auffassung über den Volksbegriff vgl. oben I. 3.2., S. 180 f.

Denkens zurückzuwirken. Fichte hat, wie Metzger es formuliert, die "Nation" wohl gesucht, aber er hat sie noch nicht gefunden [861].

Fichtes Begriff von der ursprünglichen geistigen Natur des Volkes begegnet uns - in eben dieser rationalistisch gebliebenen Terminologie - bei Herbst, der die Wesensart eines Volkes darin erkennt, wie es "das Wesen der Menschheit, die Vernunft, in einer bestimmten Weise entwickelt hat" [862]. Die Nähe zu Fichte erhellt aus einer Bemerkung in dem "Entwurf zu einer politischen Schrift" (1813), wo Fichte erklärt: "Die Volksform selbst ist ... eine gewisse hochindividuelle Weise, den Vernunftzweck zu befördern. Völker sind Individualitäten mit eigentümlicher Begabung und Rolle dafür" [863]. Ähnlich heißt es in Lo-holms Schreiben an Asverus: Im Volke sei "die allgemeine Vernunft zur Nationalvernunft geworden, d.h. (hat) bestimmte Eigentümlichkeit erhalten [864].

6.2. Der göttliche Ursprung des Volkes

In dieser Sicht erscheint das Volk nicht mehr als Resultat einzelner Daten, als Entwicklungsprodukt eines naturhaft-geschichtlichen Geschehens, sondern wird im Sinne Fichtes verstanden als aprioristische Idee, als ursprünglich vorhandene, aus sich wirkende Potenz, wie sie etwa Hase in den Ursprüngen seines Volkes angelegt sieht, wenn er erklärt, er wolle "aus dem stillen Ganzen der Geschichte den unvergänglichen Keim hervorsuchen, der in unserem Volke liegt, und seit beinahe zwei Jahrtausenden heraufgeblüht ist ..." [865]. Hier liegt die Auffassung vom göttlichen Ursprung der Originalität des Volkes zugrunde, an den auch Carové

---

861) Metzger, S. 189 - 191
862) Herbst, S. 122
863) Fichte, S.W. 7, S. 563
864) Wentzcke, QuD., Bd. 5, S. 105
865) Hase, S. 44

glaubt, der den Volksgeist als "den heiligen innern Kern" bezeichnet, den es von der Schale zu befreien gelte [866].

Wir begegnen damit der romantisch beeinflußten Vorstellung, daß sich - wie A r n d t es umschreibt - in der Geschichte jedes Volkes etwas Ewiges und Allgemeines darstelle, welches der geheime Geist des Volkes und ewig wie seine Natur und sein Klima sei [867]. "... in jedem einzelnen Volke", sagt A r n d t an anderer Stelle, "das frei und rein aus ihm selbst erwuchs, bleibt etwas Uranfängliches und Unvertilgbares als tiefster Grund alles Wirkens und Schaffens dieses Volkes" [868]. So wird das Wesen des Volkes hier als Gottesgabe gedeutet [869] [870].

Auch der amtliche Bericht des Jenenser Burschentages geht von dieser Vorstellung aus, wenn er von "der Tiefe seines eigenthümlichen Geistes" spricht, aus dem heraus als etwas ursprünglich Vorhandenem das Volk "seine äußere Bildung formen müsse" [871].

In der oben wiedergegebenen Bemerkung H a s e s über den "unvergänglichen Keim", aus dem heraus das Volk im Laufe

---

866) C a r o v é, Wartburgrede, S. 6

867) A r n d t , Geist der Zeit I (1806), ausgew. Werke Bd. IX, S. 149

868) A r n d t , Hoffnungsrede vom Jahre 1810, S. 10 f.

869) Diese Natur des Volkes predigt auch S c h l e i e r m a c h e r : "... Gott ist es ja allein und unmittelbar, der jedem Volk seinen bestimmten Beruf auf Erden anweiset und seinen besonderen Geist ihm einflößt, um sich so durch jedes auf eine eigentümliche Weise zu verherrlichen". Predigt vom 24. Januar 1808, in: Patriotische Predigten, S. 50 ff., 58.

870) Henrik S t e f f e n s umschreibt das, "was das Nationale, Lebendige sei, ... jene Eigentümlichkeit der Völker" mit einem Wort: "es ist die göttliche Natur ..." Die gegenwärtige Zeit und wie sie geworden, mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, Berlin 1817, S. 194.

871) Vgl. H e e r , S. 131; über die metaphysische Deutung des Volkes in der Philosophie des Idealismus und deren Verhältnis zur christlichen Metaphysik vgl. die Ausführungen H u g e l m a n n s , S. 58 ff.

seiner Geschichte "heraufblüht", erkennen wir wiederum den Bezug zu der Konzeption H e r d e r s , der in Anlehnung an die Entelchie biologischer Organismen das Wesen des geschichtlichen Geschehens in der organischen Entfaltung der Volksseele zu erfassen glaubt [872]. Auch R ö d i g e r zieht diesen Vergleich aus der Pflanzenwelt heran: "Was aber ist das Deutsche, was wir wollen in Sprache und Sitte! ... Ungesucht entfaltet sich das Volksthümliche, wie eine unsichtbare Blume; das Volk hat dabei nur das schöne Lob, daß es das Natürliche in seiner Kraft und Keuschheit bewahre. Suchen wir daher nicht in Büchern auf, was volksthümlich sei ..." "Das hat sich Alles von selbst gegeben und giebt sich stets von Neuem, wie die Blumen auf dem Felde wachsen und die Flüsse rauschen durch die Thäler" [873].

Als nicht näher Erklärbares, nur der Anschauung Zugängliches umschreibt auch L u d e n den Begriff der "Deutschheit" indem er sich wehrt gegen das Auseinanderlegen dieses Phänomens und das Nachspüren, "worin denn eigentlich die Deutschheit bestehe? wie und wodurch sie sich von dem Franzosentum und andern Volkstümlichkeiten unterscheide?" Dies, so meint L u d e n , führe nur "zu einer unnützen Auflösung dessen, was Eins ist und sein soll. Es ist eine schöne Sache um die Kunde der Pflanzen: wenn du dich aber an ihrem Geruch ergötzen und an ihren Früchten laben willst, so mußt du die Blüte nicht zerpflücken, um die einzelnen Teile zu erkennen. Und was würde mit allem Scharfsinne gefunden werden, wenn man der Deutschheit nachspüren wollte? ... sie besteht in dem tiefsten, innersten, geheimsten und unvertilgbarsten Wesen des Lebens aller Deutschen! ... Die Deutschheit ist in uns ... so wird sich die Deutschheit von selbst machen, und wir können ganz unbekümmert um sie sein" [874]

---

872) Vgl. hierzu oben I.1.2., ibs. S. 169 f.

873) Vgl. M a s s m a n n , S. 31

874) L u d e n , Literarische Bemerkungen, Nemesis, Bd. I, S. 130 f., vgl. K l u c k h o h n , Idee des Volkes, S. 181.

Dieser naturhaft-biologische Vergleich ist daher rein bildlich gemeint; er sucht das Volk in seiner Wesensgestalt und Lebensform als aus sich selbst lebendes und sich selbst erzeugendes beseeltes Ganzes begrifflich zu fassen, nicht aber etwa im Sinne der H e r d e r 'schen 'Klima'-Theorie als "menschliche Nationalpflanze" [875] zu erklären.

6.3. Das Verhältnis der Stämme zum Volksganzen

Daher distanziert R ö d i g e r in einer von L e o überlieferten Diskussion auf der Wartburgversammlung den Volksgedanken ausdrücklich von einer Gleichstellung mit Erscheinungen naturhafter Art und organischen Vorgängen und verweist auf den über das organische Prinzip hinausgehenden höheren, geistigen Ursprung nationaler Eigenart: Nach L e o s Darstellung wandte sich ein Debattenredner gegen die Verdrängung landsmannschaftlicher Unterschiede durch die Burschenschaft und führte aus, "wie es nirgends einen abstrakten Menschen gäbe, sondern ein jeder einem besonderen Stamme und Geschlecht der Menschheit angehöre, so gäbe es auch keinen abstrakten Deutschen, sondern jeder sei ein Schwabe oder Bayer, Sachse oder Franke".

Dem stellt, so berichtet L e o , R ö d i g e r einen Begriff des Deutschen entgegen, der im Kern auf ein Allgemeines, Geistiges zurückgeht: "So wenig der Mensch dafür zu sorgen habe, daß zwar alle die ... hervorgehobenen Unterschiede natürliche und organische seien, für deren Dasein und Wachsthum aber Gott und die Natur von selber sorgten, und so wenig der Mensch dafür zu sorgen brauche, daß das Gras wachse, brauche der Deutsche dafür zu sorgen, daß der Schwabe ein Schwabe bleibe, ... aber dafür müsse der Mensch überall sorgen, daß das Allgemeine, das Gedankenmäßige, also das Deutsche neben dem Schwäbischen aufrecht gehalten werde" [876].

---

875) Vgl. oben I.1.2., S. 170

876) L e o , S. 158

Nach dieser Ansicht stehen die verschiedenen Stämme zum Volksganzen im Verhältnis von Natur und Geist, das - wie im ersten Kapitel dargelegt - nach dieser Anschauung auch das Wesen des Menschen charakterisiert [877]. Klarer noch und eingehender legt C a r o v é diesen Gedanken im allgemeinen Teil seines Entwurfs einer Burschenschaftsordnung auseinander: In der idealistisch beeinflußten Denkweise, welche das Volk nicht als bloßen Kollektivbegriff versteht, sondern ihm als Substanz die Totalität einer Person zuerkennt [878], ist die das Bild des Menschen charakterisierende Unterscheidung nach seiner sinnlichen und seiner höheren, geistigen Natur auch im Wesen des Volkes angelegt. Wie der Mensch in seiner natürlichen Existenz bloßes Objekt der Naturkausalität ist [879], so sind hiernach auch die einzelnen Stämme des Volkes dem Naturgesetz des Blühens und Welkens unterworfen, wogegen das Volk in seinem höheren Wesen Unsterblichkeit besitzt [880]. Dabei soll es aber - wie das Einzelindividuum - den sinnlichen Bestandteil seines Wesens keineswegs verleugnen oder unterdrücken, sondern in Überwindung der Antinomie von Natur und Geist zum Mittel im Dienst des höheren Zweckes läutern [881].

Damit knüpfen die Ausführungen C a r o v é s an unsere einleitende Fragestellung im ersten Kapitel an und lassen gleichzeitig nocheinmal den Gedankengang der vorliegenden Untersuchung in seinem Gesamtzusammenhang hervortreten:

Ebensowenig wie das Vaterland die Trennung vom Familieninteresse fordern könne, so führt C a r o v é aus, verlange die Burschenschaft von ihren Mitgliedern die Verleugnung

---

877) Vgl. 1. Kapitel I.1., S. 20 - 25

878) Vgl. oben 6.1., ibs. S. 226 f.

879) Vgl. oben 1. Kapitel I.1.1.2., S. 22 f.

880) Zu diesem Aspekt vgl. oben 5.1.2., S. 214 - 217.

881) Vgl. die Ausführungen über den Ausgleich von Natur und Geist, oben 1. Kapitel I.4., S. 28 - 29

ihrer Stammesbindungen. "Sondern die Forderung desselben geht nur dahin, daß das Band des Stammes nicht das Band des alle Stämme umfassenden Vaterlandes ausschließe, vielmehr daß dieses nur als das Höhere anerkannt und erhalten werde. ... Wohl kann man ... die Stammfreundschaft eine n a t ü r l i c h e r e nennen, als die Freundschaft des Deutschen mit dem Deutschen blos als solchem. Dann ist aber hiermit jener noch keine Vorzüglichkeit eingeräumt. Denn in solcher Hinsicht ist das Natürliche gerade das zu Bezwingende, das Verwerfliche; weil es das Trennende, das Feindliche, Ungebildete ist. Am natürlichsten nämlich ist insofern der bloß auf sein eigenes Bedürfnis Bedachte; denn er gehorcht völlig dem Gebot der bedürfenden und begierlichen Natur. Weniger natürlich ist schon derjenige, der das Wohl seiner Familie über sein Selbstisches setzt; und noch leiser ist der Ruf des Stammes, der sich über der Familie erhebt. Man kann sagen schier unnatürlich ist derjenige, der, durchdrungen von der Idee des gemeinsamen Vaterlandes der verschiedenen Stämme, nicht dem besonderen Wohl seines Stammes, sondern dem Vaterlande sein Leben und seine Bestrebungen weiht. Denn nicht die Natur kennt ein großes Vaterland, sondern nur der Geist weiß von ihm,nur er erfaßt die Heiligkeit seines Wesens. Und doch wird keiner zu leugnen sich vermessen, daß die Stämme nur die Säulein sind, über denen sich die Himmelskuppel des Vaterlandes wölbt; daß das Vaterland das Heilige und Unsterbliche ist, unter welchem die einzelnen Stämme blühn und wechseln und aussterben. Darum muß zwar das blos Natürliche von diesem Geistigen nicht vernichtet werden, denn die Säulen tragen die Wölbung; aber sich beschränken lassen, um in ihm seinen Bestand zu haben, um Theil zu nehmen an seiner Herrlichkeit und Ehre. ... weil alle Bildung des Menschen nur darauf hingeht, ihn aus der Sklaverei der Natur in die Freistatt des Geistes zu erheben, aus seiner beschränkten,endlichen Natürlichkeit den verhüllten, ewigen Geist zu entwickeln und zu befreien; - ..." [882].

---

882) C a r o v é , Entwurf, S. 51 - 53

Damit bleibt, um mit H e g e l zu reden, der Stamm im Ansichsein, während das Volk zum Fürsichsein und damit zur Persönlichkeit strebt [883].

6.4. Metaphysizierung und Substantialisierung der Kategorie des Volkes

Nach den bisherigen Ausführungen ist das die Einheit des Volkes stiftende Element ein Geistiges, "das Allgemeine, das Gedankenmäßige" (R ö d i g e r). "Die Natur hat uns alle verschieden geboren" heißt es in R ö d i g e r s Wartburgrede; "der Geist aber hat uns zu Brüdern gemacht" [884]. Auch H a s e erkennt hierin den tieferen Grund seines Gefühls der Verbundenheit mit dem Nächsten, den er liebt, weil dieser als Deutscher "durch ein geistiges Band, durch gleiches Streben mit mir verbündet ist" [885]. Die Angehörigen eines Volkes sind hiernach letztlich Geistesverwandte. "Das Vaterland, d.h. des Volkes reiner Geist," sagt C a r o v é , " - es ist das heilige, unsichtbare Band, das alle strebenden Geister zu einer Krone für den Weltgeist einet" [886].

Diese Metaphysizierung des Vaterlandes als "das Heilige und Unsterbliche" (C a r o v é), die Ableitung der Nation aus einem "unvergänglichen Keim" (H a s e), dem "heiligen innern Kern" (C a r o v é), der geheimnisvollen "Tiefe seines eigenthümlichen Geistes" (amtlicher Bericht) als einer qualitas occulta stellt methodisch keine Erklärung dieses Phänomens dar, wie es die Theorie der Aufklärung unternimmt [887], sondern eine Substantialisierung im Sinne der Annahme einer wesenhaften Ganzheitlichkeit indem hier spekulativ v o r die einzelnen geschichtlichen Faktoren das Prinzip der Einheit als das

---

883) Vgl. über dieses Verhältnis von Volk und Stamm die Ausführungen B o e h m s, S. 106 ff., ibs. S. 110

884) R ö d i g e r , S. 24 f.

885) H a s e , S. 109

886) C a r o v é , Zum Abschiede der Heidelberger Burschenschaft. in: Drei Reden, S. 20

887) Vgl. hierzu oben I.1.1. und 1.2., S. 167 - 171

"heilige, unsichtbare Band" (C a r o v é) als schöpferisch und verpflichtend gesetzt und als Realität behauptet wird [888]. In diesem "Volksgeist" erscheint also die schon von der Aufklärung anerkannte Volksindividualität idealistisch zugespitzt und zur Substanz verdichtet.

Wir haben diese Methode des Argumentierens bereits oben im Zusammenhang mit den Ausführungen über die Stilisierung des "deutschen Wesens" bezeichnet als Umdeutung faktischer Unterschiede zu notwendigen metaphysischen Wesensunterschieden [889]. Wie der soeben angeführte H.O. Z i e g l e r so charakterisiert auch Kurt L e n k jene Tendenz zur Substantivierung als "Verdoppelung des Faktischen durch ein ihm zugrunde liegendes Wesen", das solchem metaphysischen Nationalismus den Schein innerer Lebendigkeit und Vitalität, d.h. "Substanz" verleihen soll. L e n k erkennt in dieser Interpretation des Volksbegriffs das deutsche Bemühen, bei Fehlen einer konkreten historischen nationalen Entwicklung, welche beispielsweise die Einheit der Franzosen als eine Nation hervorgebracht hat, die kollektive Wesenheit des Nationalen in geschichtsfreier, d.h. also "ursprünglicher" Weise [890] zu repräsentieren [891].

7. Die subjektivistischen Elemente des Volksbegriffs

7.1. Das Element der Bewußtseinsbildung

Die hier vorliegende Theorie des Volkes ist - wie der Begriff der Aufklärung, die Volk als Entwicklungsprodukt äußerer Daten erklärt - insoweit objektivistisch als sie die Nation von

---

888) Vgl. Z i e g l e r , S. 30 - 34.

889) Vgl. oben 2. Kapitel II.4.1., S. 106 f.

890) Über den Begriff solcher "Ursprünglichkeit" vgl. u.a. oben 2. Kapitel II.4., S. 102 ff. ibs. 105 - 106

891) L e n k , S. 76 f.

einem objektiven, als "seinshaftes" angesehenen Kriterium aus zu fassen sucht, das als Keim schon ursprünglich vorhanden ist.

Dieser objektive Begriff wird jedoch, wie wir sahen, aufgelockert durch das im Erfordernis der Bewußtseinsbildung und Selbstbestimmung des Individuums sich äußerende dynamische Element [892]. Hiernach kann Volk nicht als bloßes bewußtseinsunabhängiges, objektives Sein definiert werden; die Volkszugehörigkeit ist vielmehr im Wesen des einzelnen angelegt, der den hieraus an ihn ergehenden Anspruch anerkennen und beantworten muß durch seine persönliche Hingabe, in der er wiederum sein Selbst ausweitet und überhöht [893].

7.2. Das Gefühlselement - Die Unerklärbarkeit des Volkes

Der an dieser Entscheidung des einzelnen beteiligte Willensfaktor ist jedoch als weiteres subjektives Element durchdrungen von Gefühls- und Glaubensmomenten; denn die Zurückführung des Volksbegriffs auf ein letztes Prinzip, eine vor aller Geschichte vorhandene Substanz, d.h. sein Ursprung als göttliche Schöpfung macht diese Erscheinung einer Deduktion letztlich unzugänglich.

Daher geht H a s e dem Versuch einer theoretischen Deutung des Volkes nicht weiter nach, sondern belässt es schließlich bei dem Hinweis auf die Existenz der Vaterlandsliebe als solcher, die ihrerseits Hauptzeuge wird für das Vorhandensein des gleichfalls nicht weiter ableitbaren Volksgedankens: "Soll ich die Liebe zum Vaterland aus Grundsätzen der Vernunft herleiten und beweisen in Tagen, wo sie in so herrlichen Thaten

---

892) Vgl. hierzu die Ausführungen oben über die Deutschheit als Idee, den Gedanken der persönlichen Verantwortung sowie das Element des Volksbewußtseins, 2. Kapitel III.2.u.3 S. 134 - 143, 3. Kapitel II.2., S. 193 - 197.

893) Vgl. die Ausführungen über die Identität von Individuum und Volk, 2. Kapitel II.3.3., S. 201 - 203.

aufgeflammt, wo so viele Tausende ihr Heldenblut fröhlich geopfert ... Nein!" Daß der Mensch "seinem Volke das Leben und seine Bildung dankt, daß er auf dessen Fortdauer das Vertrauen seines eigenen Fortwirkens unter der Menschheit gegründet hat, wenn längst sein Grabhügel versunken [894]: mag wohl der Weltweise als den vernünftigen Grund jener Aufopferung setzen, aber es liegt eine tiefre, heiligere Begeisterung, als die durch Schlüsse hervorgebracht werden möchte, in jeder edeln Brust, von der du keinen Grund weißt, wie von aller Liebe" [895].

Das Unternehmen einer vernunftgemäßen Herleitung des Patriotismus aus dem geistigen Ursprung des Menschen, wie wir es oben verfolgt haben, muß hier also Halt machen vor der logisch nicht zu erklärenden Tatsache der Existenz verschiedener Völker oder Volksgeister und dem Gedanken der Unauflöslichkeit ihrer Individualität [896]; denn die hier zugrunde liegende Vorstellung, daß sich die Idee der Menschheit "nur innerhalb verschiedener Völker auf jeweils eigenartige Weise offenbaren könne" [897], stellt eine Anerkennung, aber keine Herleitung des Volksgedankens dar. H a s e vermag daher die Antwort auf die Frage nach dem Volk letztlich nicht seiner mit großem gedanklichen Aufwand durchgeführten begrifflichen Ableitung zu entnehmen, sondern rechtfertigt die Existenz der Nation schließlich mit dem schlichten Hinweis auf ihr Vorhandensein und ihre faktische Wirksamkeit als Lebenseinheit, der Objektivität ihrer tatsächlichen sozialen Geltung. Tragende Begründung ist hier das E r l e b n i s der Volksverbundenheit, welche

---

894) Vgl. zum Gedanken der Ewigkeit des Volkes die Ausführungen zu 5.1.2., S.214-217; vgl. hierzu ferner oben zu 3. über das Verhältnis von Individuum und Volk, S. 197 - 203.

895) H a s e , S. 37 .

896) Vgl. hierzu die Bemerkungen oben zu 6.2., S. 227 - 230. über die Vorstellung von dem unerklärbaren und unauflösbaren Kern des Volkes und L u d e n s Warnung vor einer "unnützen Auflösung dessen, was Eins ist und sein soll", seine Mahnung, "die Blüthe zerpflücken, um die einzelnen Teile zu erkennen".

897) Vgl. oben I.1.3., S. 171 - 173

sich als Vaterlandsliebe ausdrückt. Diese aber bedarf nach H a s e s Ansicht aufgrund ihrer unmittelbaren Anschaulichkeit weder der Herleitung noch des Beweises.

Dieses Argument fließt aus der Erkenntnisweise der Romantik, welche - im Gegensatz zum Denken der Aufklärung - die Erlebbarkeit der geschichtlichen Vorgänge und ihre Anschauung betont [898]. Aus dieser Richtung kommt auch das Argument H e r b s t s, wenn er im Zusammenhang mit einer Erläuterung der burschenschaftlichen Ideale "Ehre, Freiheit, Vaterland" meint: "Die Begriffe bedürfen keiner weiteren Nachweisung und Rechtfertigung. Sie sind dem Menschen in unauslöschlichen Zügen unmittelbar in die Brust geschrieben." "Auch zeugt für sie die ganze Geschichte, vor allem die Geschichte unsrer Zeit. Auch für H e r b s t ist daher die Einsicht in die letzten Gründe der nationalen Individualität nicht das Entscheidende, sondern die innere Gewißtheit, daß das Volk eine unverlierbare und unzerstörbare Wesenseinheit sei. "Es ist eine anerkannte Sache," so argumentiert er, "... daß nur im Vaterland die Wurzel aller Kraft ehrenhafter Männer liege" [899].

Solches Bewußtsein gründet sich nicht auf theoretische Erkenntnis, sondern auf die Zuversicht des Glaubens, der keines theoretischen Beweises bedarf, weil er keinem theoretischen Zweifel ausgesetzt erscheint [900]. Es entspringt der romantischen Wesensart mit ihrer gefühlsbetonten Neigung zur Verinnerlichung der Lebens- und Weltzusammenhänge.

In solcher Verfassung kann dieser Volksbegriff daher nicht abschließend erklärt und definiert, sondern nur durch Fakten und

---

898) Vgl. B o r r i e s , S. 141 f.
899) H e r b s t , S. 90
900) Vgl. H u b e r , Der Volksgedanke, S. 404.

Gefühlsinhalte umschrieben werden, wie es die Figur des Berthold in B e c h s t e i n s Roman versucht: "Nicht die Scholle, die wir bewohnen ist ja allein das Vaterland [901], sondern alles Gesammte auf ihr und zumal das Geistige, Bildung, Sitte, Kultur, jeglicher Stand im Volke, jede Lebensäußerung und Entfaltung. Nicht der Boden ist's, der das Vaterland uns liebt und theuer macht, sondern der geistige Hauch, der diesen Boden befruchtet, Erziehung, Umgang, Wohnung nicht minder wie Erinnerung, Strebeziel, That und Hoffnung" [902]. Der "geistige Hauch", mithin eine eigenartige, ursprünglich vorhandene, nur gefühlsmäßig erfaßbare und nicht abschließend zu umschreibende Geisteslage erscheint hier als das Verbindende.

Auf der Suche nach der eigentlichen Kraft, welche eine Menge von Individuen zu einem Volk verbindet, fragt H a s e alle Kriterien ab, die wir in früherem Zusammenhang als diejenigen Elemente dargestellt haben, welche nach dieser Ansicht - in Wechselwirkung - den Volkscharakter prägen und gleichzeitig als Ausfluß desselben erscheinen, und deren Pflege und Reinerhaltung daher nationale Pflicht ist: "Sind es die süßen Erinnerungen deiner Kindheit," "die Gräber deiner Väter", "die Denkmale ihrer Thaten," "die Wälder und Ströme ..., darum du so hängst am Lande deiner Väter?" "Sind es deine Fürsten, die Jahrtausende mit dir gelebt ..., ist es das Gesetz, unter dem du ruhig wohnest und waltest, daß du nur glücklich bist in deiner Heimat?" "Ist es die e i n e gewaltige Sprache ... und das Gefühl, das gleiche Gefühle hervorruft, ist es die gleiche Sitte und Denkungsart, die

---

901) Vgl. hierzu oben I.3.2., S. 178 ff., ibs. S. 180 ff.

902) Ludwig B e c h s t e i n , Berthold, der Student oder Deutschlands erste Burschenschaft, Halle 1850, S. 260 f.- Dieser Roman ist als quellenmäßige Schilderung anzusehen; vgl. H. H a u p t , Friedr. Joh. Frommann und Ludw. Bechstein, Zur Quellenkunde der burschenschaftlichen Frühgeschichte, in: QuD., Bd. 4, S. 31 - 38

gleiche Ehrfurcht für der Väter Brauch und Herkommen, was dich mit deinem Volk zusammenbindet?" In der Erkenntnis, daß die Summe dieser Erscheinungen noch nicht den letzten Grund der Originalität des Volkes erschöpft und dessen Bindekraft ausmacht, die unerklärlich nur im Gefühl des einzelnen geheimnisvoll offenbar wird, gibt H a s e zur Antwort: "Ich weiß es nicht, es ist das Alles und mehr, und doch wüßt' ich dir's nicht in vielen Worten zu deuten, warum ich mich so groß und glücklich fühle unter meinem Volke, warum ich nur hier glücklich sein könnte ..." [903].

Wir erkennen hier den Hinweis auf eine den Ursprung nationaler Einheit begründende unerforschliche mystische Kraft, die mehr ist als die von H e r d e r angenommene genetische Anlage des Volkes. Auf diese Weise in seinem Volk verwurzelt erscheint der einzelne durch "eine dunkle Macht" geleitet, wie A r n d t sich ausdrückt, "und durch eine dunklere Liebe, die er sich nicht erklären mag, ... durch jene tiefe Liebe, die in seinem Volke, seiner Sitte, seiner Sprache von Kindheit auf mit dem innersten Kern seines Daseins unauflöslich verwachsen ist" [904]. Die Volkszugehörigkeit tritt hier im Menschen als eine durchgängige Kraft in Erscheinung mit der Tendenz, sich in allen Lebensbereichen und Wesensschichten der Person als "Daseinsprinzip" Ausdruck zu verschaffen [905].

Dieser Geist aber ist nur im Erlebnis, in der Anschauung erfaßbar. "Wir alle fühlen wirklich, was sich in der That auch nicht befehlen läßt," sagt C a r o v é auf der Wartburg. "Wir fühlen nämlich, daß e i n Herz in allen deutschredenden Stämmen schlägt, wir finden denselben Grundzug im Antlitz eines jeden Deutschen wieder. Wir erkennen, daß e i n Streben

---

903) H a s e , S. 38
904) A r n d t , Hoffnungsrede, S. 33
905) Vgl. B o e h m , S. 132 ff., 134

nach Freiheit ... uns alle durchglüht, daß Gott und Vaterland die höchsten Endziele sind, nach denen alle unsre Brüder ringen und gerungen haben von Anfang an" [906].

Die Betonung des Gefühls als einzigem zum Erfassen der Volksidee fähigen Erkenntnisorgans folgt zugleich aus der oben erörterten Auffassung vom wahren Wesen des Menschen, der als "Gefäß des heiligen Gottes" (J.L. H a u p t) [907] mehr ist als bloßes Verstandes- oder Sinneswesen und in der Tiefe seines Bewußtseins unmittelbar mit dem Göttlichen verbunden [908]. Durch Gefühle, sagt H a s e, "ist der Mensch an das Überirdische, als an sein Höchstes und Theuerstes gebunden, und nur durch sie erhält er Töne und Kunde von Jenseits" [909]. Das Gefühl erscheint hier als höchste Erkenntnis, die aus der Tiefe der menschlichen Persönlichkeit aufsteigt.

Die überschwengliche Darstellung deutscher Wesenszüge, die Identifizierung dieses Volkes als "Urvolk der neuen Welt", die Verherrlichung seiner Geschichte vermochte, wie wir nun feststellen können, nicht die Kategorien für die abschließende Erklärung zu liefern, was dieses Volk, was Volk überhaupt sei. Als Hauptargument für die Begründung des Volksgedankens verbleibt endlich die innere Anschauung, das persönliche Erleben, zu dem sich schließlich auch F i c h t e bekennt indem er zu der Frage, "ob es so etwas, wie wir deutsche Eigentümlichkeit, und deutsche Vaterlandsliebe geschildert haben, überhaupt gebe," bemerkt, "daß die Entscheidung über diese Frage keineswegs auf einer Beweisführung durch Begriffe beruht," sondern daß sich "wirkliches Dasein oder Wert" nur durch unmittelbare Erfahrung bewähren könne, und der einzelne nur "aus unmittelbarer Erfahrung an sich selbst wisse, daß es so etwas wie deutsche Vaterlandsliebe gebe." In der Erkenntnis, daß

---

906) C a r o v é , Wartburgrede, S. 7

907) J.L. H a u p t , S. 10

908) Vgl. hierzu oben 1. Kapitel I.1.1.2., S. 22 - 25, IV.1., S. 43 - 51

909) H a s e , S. 46

der Volksgedanke eine mit rationalistischen Begriffen nicht zu erfassende Glaubenswahrheit sei, zu der das System der Wissenschaftslehre keinen Zugang eröffne, fährt F i c h t e daher fort: "Wer dasselbe in sich fühlt, der wird überzeugt werden; wer es nicht fühlt, kann nicht überzeugt werden, denn allein auf jene Voraussetzung stützt sich mein Beweis" [910].

So trug, wie M e i n e c k e zu diesem F i c h t e -Wort sagt, die Empfindung den Gedanken hinüber aus dem Lande der Spekulation, wo der Begriff des Urvolkes angesiedelt ist, in das Land der Wirklichkeit [911].

7.3. Ansatzpunkte des romantisch-idealistischen Volksgedankens im nationalen Denken der deutschen Aufklärung

Anknüpfend an die das vorliegende Kapitel einleitenden Bemerkungen über den Volksgedanken der Aufklärung [912] soll der folgende Exkurs in das nationale Denken der deutschen Aufklärung einige Berührungspunkte mit der romantisch-idealistischen Anschauung hervorheben, um gleichzeitig die Eigenart der hier in Rede stehenden Volksidee deutlicher zu machen.

Dem Grundgedanken des eben erörterten romantischen Standpunktes, der den nationalen Organismus unmittelbar im individuellen Lebensgefühl wirken sieht, hat sich bereits I s e l i n genähert indem er Vaterlandsliebe als die "schöne große Empfindung" definiert, "welche mit dem wohltätigsten Feuer des edelsten Wohlwollens die Seelen entflammet", deren Keime "in einem dunkeln Gefühl der Seele", "in einem Triebe" sprießen [913].

---

910) F i c h t e , S.W. 7, S. 399 f.

911) Friedrich M e i n e c k e , Das Zeitalter der deutschen Erhebung (1795 - 1815). 6. Auflage, Göttingen 1957, S. 54

912) Vgl. oben I.1.1., S. 167 f.

913) I s e l i n , Die Liebe des Vaterlandes, verm.Schriften II, S. 163; vgl. S o m m e r f e l d , Sp. 1359. - Zum Patriotismus I s e l i n s vgl. die Bemerkungen oben II.4.3., S. 207 f.

Mit I s e l i n nimmt auch Joseph v o n S o n n e n - f e l s in seiner Maria Theresia gewidmeten 1771 erschienenen Schrift "über die Liebe des Vaterlandes" der späteren Zeit den Gedanken eines gefühlsmäßigen Verhältnisses zum Vaterlande vorweg [914].

Hält die romantische Denkweise den Begriff des Volkes, wie wir sahen, einer theoretischen Deutung unzugänglich, so behauptet auch Karl Friedrich v o n M o s e r den "Nationalgeist" ohne innere Begründung als vorhanden und setzt ihn als eine aus sich selbst wirkende individuelle Einheit, die er lediglich mit der These erklärt: "Jede Nation hat ihre großen Triebfedern" [915]. Ebenso wie oben das E r l e b n i s der Vaterlandsliebe und ihr Wirken in der Geschichte zum Zeugen für ihre Existenz angerufen wird [916], gründet auch M o s e r den Glauben an den Nationalgeist auf das Argument des cogito ergo sum: Wie sich das geistige Leben des einzelnen Menschen daraus beweisen lasse, so auch der Geist einer Nation, dem M o s e r ein autonomes Wesen zuschreibt [917]. Darüber hinaus sucht B ü l o w , Stadtschreiber in Zerbst, in seiner Schrift "Noch etwas zum deutschen Nationalgeist" aus dem Jahre 1767, in Erwiderung auf M o s e r s Schrift "Vom deutschen Nationalgeist" nachzuweisen, daß der Geist einer Nation etwas überpersönliches, eine "Idee" darstelle [918]. Auch Thomas A b b t anerkennt in seiner Schrift "Vom Tode fürs Vaterland", daß unser Ich im Vaterland wie in einem anderen Wesen aufginge, und schreitet, wie S o m m e r f e l d hervorhebt, damit weit über das hinaus, was innerhalb des Gesichtsfeldes der Aufklärung als solcher liegt: die Anerkennung überpersönlicher,

---

914) S o m m e r f e l d , Sp. 1360

915) v o n M o s e r , Reliquien, S. 37; vgl. S o m m e r - f e l d , Sp. 1361. - M o s e r war es, der das schnell populär gewordene Wort vom "Deutschen Nationalgeist" in seiner 1765 erschienenen gleichnamigen Schrift nach M o n t e s q u i e u s esprit de la nation erstmals gebrauchte.

916) Vgl. oben 7.2., S. 235 - 241.

917) M o s e r , Patriotische Briefe, 3, S. 46; vgl. S o m m e r - f e l d , Sp. 1361

918) Vgl. S o m m e r f e l d , Sp. 1362

nicht weiter rationalisierbarer autonomer "Wesen" mit eigenen Gesetzen, eigenem Leben, eigenen Ansprüchen [919].

Aber gerade hier, wo das nationale Denken unmittelbar in die Romantik überzugehen scheint, zeigt sich, so führt S o m m e r f e l d an, klar der unterschiedliche Geist zweier verschiedener Generationen mit gegenpoligem Lebensgefühl: Für den Menschen der Aufklärung ist das Aufgehen in die Nation an sich ein Problem; der Mangel von Begründung und Beweis der inneren Notwendigkeit des Nationalen macht den Volksgedanken als solchen noch verdächtig. Von daher beeinflußt erscheinen auch die im bisherigen Verlauf der vorliegenden Untersuchung dargestellten gedanklichen Bemühungen einer Erklärung und Rechtfertigung des Volkes, die aber, wie wir zu zeigen versuchten, von dem idealistisch-romantischen Denkansatz her überwunden werden: Danach stellt sich die Gesamtpersönlichkeit des Volkes dar als ein sich selbst setzendes Axiom, das Beweis weder verlangt noch verträgt; das Aufgehen der Einzelpersönlichkeit in die Nation erscheint hier als metaphysisch begründete Notwendigkeit [920].

Im Zusammenhang damit steht der weitere grundlegende Unterschied, daß der Vaterlandsbegriff der Aufklärung vornehmlich den Charakter einer Wahlheimat hat: Das Vaterland ist hier, wie Friedrich N i c o l a i in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Schrift Thomas A b b t s erklärt, der Staat, in dem man wirkt und unter dessen wohltätigen Gesetzen man lebt. Die Hingabe ans Vaterland erscheint als ein Akt der Dankbarkeit für erwiesene Vorteile, nicht etwa als eine Erfüllung des Schicksals [921]. Dadurch, daß er sein Vaterland als Quelle seines Glücks erkenne, werde ein glücklicher Bürger zum Patrioten: Dieser Gedanke Josef v o n S o n n e n f e l s ' in

---

919) Vgl. e b d ., Sp. 1357

920) S o m m e r f e l d , Sp. 1363

921) Vgl. L e m b e r g , Bd. I., S. 95; K o h n , S. 355 f.

seiner Schrift "Über die Liebe des Vaterlandes" ist das Hauptargument der meisten patriotischen Schriften jener Zeit; man appelliert an den Eudämonismus der Aufklärung [922].

Die Liebe zum deutschen Vaterland in seiner Gesamtheit ist, wie oben erwähnte, zu jener Zeit vorwiegend kulturell bedingt und entwickelt sich in bewußtem Gegensatz zum politischen Leben im Zusammenhang mit der literarischen Aufwärtsbewegung [923]. Friedrich Karl von Moser ist einer der wenigen "deutschen" Patrioten seines Jahrhunderts, dessen Loyalität dem Reich als Ganzem gilt [924], und der in seiner Schrift "von dem deutschen National-Geist" die Erziehung zur Vaterlandsliebe in einer Gelehrten- und Staatsmännergesellschaft als Mittel zur Erweckung eines gesamtdeutschen Patriotismus vorschlägt [925].

III. Zusammenfassung

1. Das Nebeneinander der historisch-individuellen und der romantisch-idealistischen Denkweise

Die im Vorstehenden erörterte Ansicht von der eigenartigen Geistigkeit eines Volkes, in welcher alle Glieder desselben verbunden sind, resultiert, so können wir hier zusammenfassen, als die Lehre vom "Volksgeist" hauptsächlich aus zwei Ten-

---

922) Vgl. Kluckhohn, Persönlichkeit und Gemeinschaft, S. 29; vgl. ferner Huber, Die friderzianische Staatsidee und das Vaterland, in: Nationalstaat und Verfassungsstaat, S. 30 - 47, 38 f.

923) Vgl. Kluckhohn, Persönlichkeit und Gemeinschaft, S. 29. - Über die Entwicklung deutschen Volksbewußtseins im Zusammenhang mit dem kulturellen Aufschwung vgl. oben 2. Kapitel II.3.2., ibs. S. 97 f.

924) Vgl. Kohn, S. 351 f.

925) Vgl. Kluckhohn, aaO., S. 29

denzen des achtzehnten Jahrhunderts: nämlich der insbesondere von H e r d e r inspirierten Betonung der organischen und historisch gewachsenen nationalen Eigenarten [926] sowie dem Streben, irdische Erscheinungen als vom transzendenten Geist durchdrungen anzusehen [927].

Das Nebeneinander beider Motive wird deutlich an einer Bemerkung H a s e s , wonach es auf der einen Seite "Einwirkungen der Außenwelt" sind, durch welche die Eigentümlichkeit der Völker erzeugt werde, "die durch gleiche Abstammung, gleiche Erinnerungen, gleiches öffentliches und bürgerliches Leben, gleiche Sprache, Sitten und Bedürfnisse, durch Beisammenleben und gegenseitiges Einwirken im Staat und in der Wissenschaft miteinander verbunden und durch Berge und Meere von andern Völkern getrennt und unter sich vereint sind seit undenklichen Zeiten" [928]. Insoweit wird der Volkscharakter gewissermaßen als Produkt äußerer Fakten erklärt, welche Einheit und Physiognomie des Volkes determinieren. Wir begegnen diesem Gedanken einer Zurückführung der Mannigfaltigkeit nationaler Charaktere auf die Verschiedenheit der Umweltbedingungen, wie oben dargelegt, u.a. bei M o n t e s q u i e u und auch bei H e r d e r , der Anhänger dieser 'Klimatheorie' ist [929]. Methodisch orientiert sich diese objektivistische Definition des Volkes also an der Feststellung der einzelnen, isolierten Daten natürlicher und historischer Art, die in ihrem Zusammenwirken die Nation als eine historische Kategorie erzeugen [930].

Über diese Form rationaler Ableitung des Volkscharakters, aus der die Nation als Produkt der Addition isolierbarer, gleich-

---

926) Vgl. oben I.1.2., S. 168 - 171 .

927) Vgl. hierzu u.a. 1. Kapitel V.5., S. 70 f.; 2. Kapitel IV.1., S. 156 - 158; 3. Kapitel II.5. und 6., S. 211 - 234.

928) H a s e , S. 34 f.

929) Vgl. oben I.1.2., S. 170 .

930) Vgl. Z i e g l e r , S. 29 .

sam kalkulierbarer Faktoren hervorgeht, geht H a s e aber hinaus indem er auf die metaphysische Substanz im Menschen hinweist, die unter Einwirkung der genannten Faktoren den individuellen Charakter des Volksgeistes annimmt: "Das "Geheimnis ihrer Wirkung auf das Übersinnliche im Menschen," so meint H a s e , "können wir so wenig ergründen, wie die ganze Verbindung des Leiblichen und Geistigen" [931]. Die äußeren Seinsfaktoren erscheinen hier also eher als Akzidentien, in deren Aufzählung sich die Charakterisierung der Nation nicht erschöpft, deren Summe noch nicht den "Geist" des Volkes ergeben kann. Ihre Bedeutung wird vielmehr in dem Einfluß gesehen, den sie auf ein schon vorhandenes geistiges Element nehmen. Die "Einwirkungen der Außenwelt" bilden damit die mehr oder weniger wichtigen Bedingungen für eine in Wechselwirkung beider Bereiche sich vollziehende selbständige geistige Entwicklung des Volkes. Hiernach gelangt das Volk zu seinem jeweils eigenthümlichen Wesen durch die Entwicklung einer auf gewisse natürliche Bedingungen zurückgehende eigenartige Geistigkeit, welche die Seele und das Lebensprinzip des Volkes ist [932].

So ordnen sich die hier aufgeführten objektiven und subjektiven, geistigen und sinnlichen Faktoren zu einem Zirkel der die Einheit des Volkes stiftenden Elemente und Motive, die - wie einleitend schon angedeutet [933] - unterschiedlicher Herkunft und daher keinem in sich geschlossenen weltanschaulichen System zuzuordnen sind.

2. Die Grundlage der Volksgeistlehre im Identitätsdenken

Wir haben aber im Vorangehenden die Identitätsphilosophie als prägendes Element der hier untersuchten Gedankenwelt an verschiedenen Stellen hervorgehoben [934] und wollen daher dieses

---

931) H a s e , S. 34 .

932) B i n d e r , S. 308.

933) Vgl. oben Einleitung III.1., S. 17.

934) Vgl. die Hinweise oben 1., S. 245 Anm. 927.

Kapitel abschließen indem wir die den vorliegenden Volksgedanken charakterisierende Kategorie des Volksgeistes unter diesem Blickwinkel betrachten.

H.O. Z i e g l e r hebt drei Motive als die wesentlichen Elemente dieses Volksbegriffs heraus, die sich im Verlauf der vorliegenden Untersuchung immer wieder als relevant erwiesen haben: Die Sphärenvermengung, die Individualisierung der Welt und die Metaphysizierung historischer Kategorien, die alle ihre Voraussetzung im Identitätsdenken finden [935]:

Der Faktor der Sphärenvermengung wurde u.a. oben im Zusammenhang mit der Idee der Verwirklichung des Gottesreiches auf Erden bedeutsam, wo wir feststellten, daß diese Vision die endgültige Vereinigung von Geist und Wirklichkeit, des Absoluten mit der Geschichte als Schauplatz der Entfaltung des absoluten Geistes und damit den Endpunkt der menschlichen Entwicklung, die Gottwerdung des Menschen bezeichnet. Mit der Hereinnahme der Eschatologie in die Empirie des geschichtlichen Geschehens wird dieser Chiliasmus neben anderen Elementen zur Voraussetzung für eine absolute Geltung des Volksgedankens; denn hier werden, wie Z i e g l e r hervorhebt, in einem doppelten Prozeß einerseits geschichtlich bedingte Gehalte als Objektivation des Geistes verabsolutiert und mythologisiert, dem auf der anderen Seite eine Säkularisierung des Absoluten entspricht [936].

Diese Denkelemente werden nun im Volksgeistgedanken ideelle Grundlage für den Ausschließlichkeitsanspruch der Nation indem die ursprünglich in historisch-organischem Sinne, d.h. als geschichtlich bedingte Erscheinung verstandene Individuali-

---

935) Z i e g l e r , S. 141 ff. - 162
936) E b d ., S. 150

tät des Volksgeistes [937] zum Träger des Geschichtsprozesses, zur Repräsentanz der Idee metaphysiziert wird [938]. B o e h m umschreibt diesen Vorgang als "die von Herder eingeleitete und von der idealistischen und romantischen Lehre ausgebaute Entdeckung der metaphysischen Eigenständigkeit des Volkes." In der einmaligen, unvergleichlichen, individuellen Totalität des Volkes konkretisiert sich damit die Substanz und der Gehalt des Absoluten auf der Basis eines platonisierenden Denkens, welches, wie B o e h m formuliert, die Formen des Lebens und die Gestalten der Wirklichkeit mit systemgeborenen und systemverpflichteten Kategorien und Ideen in eins verschmelzen läßt [939].

Das absolute Prinzip des Geistes wird hierdurch inhaltlich letztlich von einem empirischen Phänomen her bestimmt; denn es bleibt - wie oben aufgezeigt [940] - unerklärt, warum gerade das Volk Träger dieses Geistes sein soll, warum der so strukturierte Volksgeist nicht als Produkt verschiedener Kausalreihen abgeleitet werden kann, sondern - umgekehrt - im wesentlichen aus sich heraus Staat, Recht, Religion, Kunst, Wissenschaft, Sitte emaniert [941].

Damit hat die Frage nach dem Wesen des Volkes in der Idee des Volksgeistes eine Antwort gefunden, welche die überindividuelle Wesenhaftigkeit dieser Gemeinschaft sicherstellt.

---

937) Vgl. hierzu oben I.1.2., S. 168 - 171, über den Begriff des Volksgeistes bei H e r d e r .

938) Vgl. die Ausführungen über die Realisierung der Idee im Volk, oben II.5.1., S. 211 - 217.

939) B o e h m , S. 61, 266 .

940) Vgl. die Ausführungen über das Gefühl als Erkenntnisorgan des Volksgedankens, oben 7.2., S. 235 - 241.

941) Zu dieser Methode vgl. die Ausführungen über die Ableitung der Erscheinungen deutscher Volkstümlichkeit aus dem deutschen "Gemüt", oben 2. Kapitel II.5., S. 111 - 117.

VIERTES KAPITEL

Der politische Patriotismus der burschenschaftlichen Bewegung

I. Die souveräne Nation

1. Der Gedanke der Einheit von Volk und Staat

Voraussetzung und Garant für die im vorigen Kapitel dargestellte geistig-sittliche Existenz des Volkes ist aber nach dieser Ansicht seine politische Selbständigkeit, d.h. der Staat in Gestalt des Nationalstaates.

Wir haben oben gesehen, daß die Homogenität des eigenen Volkes als Bedingung des nationalen Daseins angesehen wird. Dabei richtet sich hier das Nationalgefühl insbesondere am Gegensatz des deutschen kulturellen Bewußtseins gegen das "Franzosentum" auf: Die sittliche Pflicht zur Entwicklung der Individualität des Volkes beinhaltet gleichzeitig die Forderung des Kampfes gegen geistige Überfremdung durch ausländische Einflüsse [942].

Diese Gedanken aber sind auch Ausfluß der realpolitischen Erkenntnis, daß Völker nur in nationaler Unabhängigkeit ihr eigentümliches Wesen zu entfalten und so ihren Sinn als gottgewollte und natürliche Lebenseinheit zu erfüllen vermögen.

1.1. Die Erweiterung des humanitären Volksbegriffs durch die Forderung nach politischer Einheit - Auflösung der Antithese von Kultur und Politik

Der Neuhumanismus hatte das Volk noch als unpolitisch und rein geistiges Wesen begriffen. Was eine Nation hiernach sei, hat S c h i l l e r in der Prosaskizze zu seinem Gedicht "Deutsche Größe" formuliert: "Deutsches Reich und deutsche Nation sind zweierlei Dinge. Die Majestät des Deutschen ruhte nie auf dem Haupt seiner Fürsten. Abgesondert von dem politischen, hat der Deutsche sich einen eigenen Wert gegründet, und wenn auch das Imperium unterginge, so bliebe die deutsche Würde unange-

942) Vgl. oben 3. Kapitel 3.1. und 3.3., S. 177 f., 181 - 188

fochten. Sie ist eine sittliche Größe, sie wohnt in der Kultur und im Charakter der Nation, der von ihren politischen Schicksalen unabhängig ist. Indem das politische Reich wankt, hat sich das geistige immer fester und vollkommener gebildet" 943).

Unter dem Eindruck des völligen Zusammenbruchs der alten Ordnund aber und der Niederlage Preußens setzt sich die empirische Erkenntnis durch, daß das Fortbestehen der Deutschen als Kulturnation abhängig sei von der Gewinnung eines staatlichen Zusammenhangs 944).

Der hiermit skizzierte Unterschied in der Auffassung über das Verhältnis von Volk und Staat korrespondiert mit dem oben aufgezeigten Widerspruch im Begriff des deutschen Volkes: Danach ist der politische Patriotismus, d.h. die Idee der politischen Einheit der Aufforderung zur Eigenart, der Forderung nach Reinerhaltung von Sitten, Sprache und Abstammung stärker verbunden als der Auffassung vom geistigen Universalberuf der Deutschen 945).

So bezeichnet H a s e die politische Selbständigkeit als unabdingbare Voraussetzung für die Erhaltung der Volkstümlichkeit: "Die erste Bedingung, daß ein Volk seine Volksthümlichkeit wahren könne, ... ist neben der geistigen Selbständigkeit auch bürgerliche, denn eines Eroberers erster Grundsatz ist, wenn er nicht selbst des Besiegten Sitte annimmt, diese nach der seinigen zu formen, und überhaupt, nachdem er die Leiber besiegt mit Waffen, auch die Geister zu überwältigen mit Fesseln oder mit Wollüsten ... Rasch folgt dann der verlornen bürgerlichen Selbständigkeit auch die geistige nach, denn jene war dieser himmlischen irdisches Haus, das besiegte

---

943) S c h i l l e r , S.W. Bd. 2, S. 386; vgl. H a y m a n n, S. 110; J o a c h i m s e n , S. 41

944) Vgl. J o a c h i m s e n , S. 41 f.

945) Über die hier erwähnte Spannung zwischen universalem und nationalem Gedanken vgl. oben 1. Kapitel IV.4., S. 161 - 166

Volk wird nun erst der Ketten werth und des Todes ...". Daher fährt H a s e in seinen Argumenten gegen die rein humanitäre Auffassung des Volkes fort: "Was schwatzte man nicht von unsrer heiligen, deutschen Sprache, die unsre Volksthümlichkeit erhalten müßte, als der Sieger schon hie und da sein fränkisches Gesetzbuch einführte, als es in der großen Welt Schande war, deutsch zu sprechen, als diese Sprache mit ihrer Herrlichkeit nur unsres Schimpfes Angedenken auf die Nachwelt bringen konnte ... Wann ward in hochmüthiger Eitelkeit mehr geschwatzt vom Weltbürgersinne des Deutschen, der die ganze Erde umfassen und für's Heil der verbündeten Menschheit und künftiger Geschlechter sorgen sollte, als damals, wie er nicht mehr für sich selbst sorgen konnte, und der Nachwelt nichts hinterlassen, denn das Beispiel fürchterlichen Strafgerichts über ein Volk, das sein Vaterland verlassen und verrathen. Daß deutsche Sitte mit deutscher Freiheit bald verloren gehen mußte, wollte keiner der Thoren sehen ..." [946].

Von der hier vorgetragenen Forderung nach nationaler Selbständigkeit und Unabhängigkeit, mithin vom Begriff des Nationalstaates aus kommt das Problem des Verhältnisses von Volk und Staat zu neuer Deutung.

War der humanitäre Volksbegriff H e r d e r scher Prägung bereits auf die g e i s t i g e Einheit der Nation bezogen, so leitete sich der überkommene Staatsbegriff von der gegebenen Wirklichkeit, der partikularstaatlichen Absonderung her. Dabei hatten sich die deutschen Territorialstaaten nach dem Verblassen des Reichsgedankens darum bemüht, den Bestand ihrer partikularen Staatlichkeit durch Erweckung einer staatlich gebundenen Vaterlandsliebe, eines Staatspatriotismus, an Stelle der alten Reichsgesinnung zu sichern [947]. Es war H e r d e r s Leistung, den partikularen Staatsbegriff mit seinem universalen

946) H a s e , S. 36 f.

947) Zu diesem Staatspatriotismus vgl. auch die Ausführungen über die Vaterlandsliebe der deutschen Aufklärung oben 3. Kapitel II.7.3., S. 243 f.

Anspruch auf die rein machtmäßige Organisation zu beschränken indem er das Bewußtsein einer deutschen kulturellen Einheit weckte und hiermit die Grundlage für die Erneuerung einer politischen Einheit schuf. Denn indem H e r d e r seinen Volksbegriff zunächst auf den staatsfreien, unpolitischen, kulturellen Bereich beschränkt befreit es ihn zugleich aus der Verengung auf die partikularistisch-territoriale Staatlichkeit zu einem gesamtdeutschen Kulturbewußtsein und verwehrt die Ausdehnung des partikularen Staates zu wirklicher Totalität.

Unter dem Eindruck der Befreiungszeit aber beginnt sich, wie schon angeführt, dieser Gegensatz zwischen Volk und Staat, Kultur und Politik, Geist und Macht im Begriff des Volksstaates aufzulösen, und aus vielerlei Quellen und in verschiedenen Abstufungen ein neues politisches Volksbewußtsein heraufzukommen.

Seine entscheidende Prägung aber erhält dieses neue Bewußtsein schließlich durch die Philosophie des deutschen Idealismus, die dem Volk einen die gesamtmenschliche Existenz umfassenden Totalitätsanspruch verleiht. Mit dieser Tendenz kann das Volk in seinem Dasein nicht nur auf den geistig-sittlichen oder allein auf den politisch-staatlichen Bereich beschränkt bleiben; auf allseitige Entfaltung angelegt erfasst es vielmehr seinem Wesen nach alle Bereiche des menschlichen Daseins, und erst in der Entfaltung auf dieses Ziel hin vollendet sich hiernach der Charakter des Volkes [948].

Von dieser Einsicht aus vollzieht F i c h t e den Durchbruch von rein humanitären zum Begriff des politischen Volkes und wendet sich in Erkenntnis der Gefahren der Lehre einer

---

948) Zu dem Gedanken der Totalität dieses Volksbegriffs verweisen wir auf die Ausführungen über die Nationalisierung aller Lebensbereiche, 3. Kapitel I.3.1., S. 177 f., sowie das Kapitel über den Gedanken des Volksgeistes, 3. Kapitel II., S. 191. - Die vorstehenden Ausführungen sind angelehnt an H u b e r , Aufstieg und Entfaltung des deutschen Volksbewußtseins, S. 4 - 17.

staatslosen Volkskultur mit den Argumenten, denen wir auch oben bei H a s e begegnet sind [949], gegen die Auffassung, "daß, wenn auch unsere ... politische Selbständigkeit verloren sei, wir dennoch unsere Sprache behielten, und unsere Literatur, und immer diese eine Nation blieben ...". Ein Volk ohne politische Selbständigkeit, so meint F i c h t e , wird auch seine Sprache nicht behalten, zumindest nicht mehr als den Ausdruck hoher Kultur, die noch ins Leben wirken könnte [950] [951].

Der neue Geist "kann nur dauernd unter einem einigen und starken Brudervolk wohnen", erklärt R ö d i g e r [952], was H a s e ausdrückt mit den Worten: "Soll Deutschland je wieder groß und herrlich werden, so muß es selbständig sein" [953]. Diese Auffassung über das Verhältnis von Volk und Staat findet ihren Niederschlag auch in der Einleitung zur Verfassung der Jenaischen Burschenschaft, die nationale Unabhängigkeit als höchstes Gut erkennt, weil alle anderen Güter in der Knechtschaft und Unterjochung des Volkes verlorengehen müßten. Daher erklärt sich die jenaische Burschenschaft "auf den Geist gegründet ..., der uns das sichern kann, was nach Gott das Höchste und Heiligste seyn muß, nähmlich Freiheit und Selbständigkeit des Vaterlandes ..." [954]. Ebenso hebt die Vorrede zur Verfassung der Teutonia Halle hervor, "daß das Volk

---

949) Vgl. oben S. 250 f.

950) F i c h t e , S.W. 7, S. 451 - 454.

951) Den gleichen Standpunkt formuliert u.a. H u m b o l d t , der nach dem Freiheitskrieg im Jahr 1813 auf S t e i n s Aufforderung eine Denkschrift über die zukünftige deutsche Verfassung schrieb und dort ausführt, Deutschland müsse stark und frei sein, um seine Nationalität ruhig zu entwickeln, und weil nur eine nach außen hin starke Nation den Geist in sich bewahre, aus dem alle Segnungen im Innern strömten. Über die Deutsche Verfassung, G.S. Bd. XI., S. 95 ff 96 - 98.

952) R ö d i g e r , S. 19 f.

953) H a s e , S. 73.

954) J. L. H a u p t , S. 250.

frei seyn müsse vor fremden Drucke, wenn nicht alle Tugend und Ehre verschwinden, und die Keime des Guten und Schönen schon im Entstehen erstickt werden sollen ..." Daher müsse das Volk vor "fremdem Wesen", "falscher Nachahmungssucht" ebenso bewahrt [955], wie das Vaterland gegen offenbare Gewalt geschützt werden. "Darum", so heißt es dort weiter, "wollen wir nach unseren Kräften beizutragen suchen, daß unser Vaterland sich frei erhalte ..." [956]. Ausführlich erörtert auch L o h o l m nach der Vorlage L u d e n s das Verhältnis der Begriffe von Staat, Volk und Vaterland: Es muß "das erste Streben eines jeden Volkes sein, seine Selbständigkeit zu erhalten, frei und unabhängig zu bleiben von der Herrschaft jedes andern Volks, um sich die freie Entwicklung in seinem eigenthümlichen Charakter ewiglich zu erhalten, und zu verhüten, daß nicht ein fremdes Volk ihm eines fremden Lebens Sinn aufzwinge" [957]. So werden hier geistige und politische

---

955) Vgl. die Ausführungen über die Gefahr der Überfremdung oben 3. Kapitel I.3.3., S. 181 - 188

956) D i e t z , S. 281

957) Vgl. W e n t z c k e , QuD., Bd. 5, S. 103; S c h u l z e - W e s t e n , S. 229. - L u d e n , an dessen Vorlesungen "über das Studium der vaterländischen Geschichte" sich L o h o l m hier anlehnt, fährt an dieser Stelle fort: "Denn alles Leben liebt sich selbst und will sich erhalten und erweitern; es will Alles unterwerfen, um vollkommen frei zu sein. Daher entsteht ein Streben jedes Volks gegen alle andern, unter ihnen hervorzuragen, zu gelten, zu gebieten, wie der Einzelne strebt gegen den Einzelnen. Die Völker haben wie die Einzelnen Ehre und Schande. Die größte Ehre aber, wie das größte Glück ist: frei dazustehen in eigentümlicher Kraft, jedem andern Volke, wenn nicht überlegen, doch gleich, allem Angriffe trotzend; die größte Schande aber wie das größte Unglück: einem andern Volke unterworfen zu sein, zu dienen, und fremde Eigentümlichkeit zu erhalten, nähren, fördern mit der eigenen. ... Denn das Volk ist vernichtet, wenn seine Eigentümlichkeit vernichtet ist; die Eigentümlichkeit aber muß, oder wenigstens sie k a n n , vernichtet werden, wenn dasselbe fremder Herrschaft unterworfen wird. ... Ein Volk daher, welches seine Selbständigkeit aufgibt, gibt sich selbst auf, und weiht sich dem Untergange: das Verdammungswürdigste, das geschehen mag." L u d e n , S. 7 ff.; vgl. K l u c k h o h n, Idee des Volkes, S. 168

Selbstbehauptung in die engste Verbindung miteinander gebracht.

Dabei führt L o h o l m noch einmal die Gedankenreihe auf, in deren Zusammenhang - wie wir versucht haben darzustellen - die hier erörterte Anschauung über den Begriff des Volkes zu verstehen ist: "Der einzelne Mensch ... muß die Selbständigkeit des Volkes wollen, weil er die Eigentümlichkeit desselben wollen muß, und er muß die Eigentümlichkeit desselben wollen, weil er die Sehnsucht seines Gemüts nur dadurch stillen oder dem Sinn und der Bestimmung seines Lebens, sich frei und vollkommen auszubilden, nur so gemäß leben kann" 958).

Die hier wiedergegebenen Argumente bestätigen ferner den oben gegebenen Hinweis auf die innere Verbindung der Betonung nationaler Eigentümlichkeit mit der politischen Auffassung des Volksgedankens. Nach Ansicht H e r b s t s , der diesen Zusammenhang ebenfalls hervorhebt, "fordert ... der Volkscharakter Eigenthümlichkeit und Selbständigkeit.
1) Eigenthümlichkeit der Abstammung ...
2) Eigenthümlichkeit der Sitten und Einrichtungen ... Hieran schließt sich die Idee der Selbständigkeit. Selbständig soll ein Volk seyn vor allem in seinen öffentlichen Institutionen und in seiner Stellung nach außen. Kein Volk darf fremde Einmischung in seine inneren Angelegenheiten dulden ..." 959).

B e c h s t e i n bringt die den Territorialstaatsgedanken bekämpfende Lehre der Einheit von Volk und Staat auf die Formel, daß "Staat und Volk nicht mehr eine Zweiheit, sondern eine Einheit bilden, denn das Volk ist der Staat, das lebendige, nicht der tote Boden" 960).

---

958) W e n t z c k e , aaO., S. 104

959) H e r b s t , S. 65

960) B e c h s t e i n , Bd. I., S. 310; über die notwendige Verbindung von nationaler Selbständigkeit und dem Gedanken des Machtstaates vgl. auch H u b e r in dem Kapitel "Nationalstaat und supranationale Ordnung", in: Nationalstaat und Verfassungsstaat, S. 275.

1.2. Das Volk als politisches Subjekt

Das Volk wird damit gleichzeitig zum entscheidenden politischen Begriff. Es ist nicht mehr ein Volk von Untertanen, nicht mehr bloßes Objekt, "Eigenthum der Fürsten" (H e r b s t) [961], deren Aktion ihm erst Einheit und Bedeutung verleiht, sondern zum Subjekt der alle Herrschaft emanierenden Nation geworden [962]. Es ist nicht mehr politisch willenlose Masse, sondern selbst Träger des politischen Geschehens.

"Das Volk muß sich fühlen als Volk," so formuliert E. M ü n c h diesen Gedanken, "nicht mehr als ein todter athemloser Stein, auf dem jeder elende Pfuscher schnitzelt und sein Gebilde heraustreibt" [963]. Auch der von W i t wiedergegebene Bericht Karl F o l l e n s über die revolutionäre Stimmung Deutschlands stellt diese neue politische Qualität des Volkes heraus, wenn er ausführt, daß "Deutschland zu derjenigen Entwicklungsstufe gekommen ist, wo die Geschichte des Volkes nicht mehr aus der seiner Regierungen erkannt werden kann, wo vielmehr die Maßregeln der letzteren ... nur im Verhältnis zu dieser Bedeutung haben, seitdem im Volke allein die politische Selbstthätigkeit lebt" [964].

In der so umschriebenen Formel des Selbstbestimmungsrechtes der Nation vollendet sich, wie Z i e g l e r bemerkt, die realpolitische Rezipierung des nationalitären Prinzips; die Nationidee ist die neue Form der Herrschaftslegitimierung [965]. In diesem Sinne heißt es in Ziffer 16 der "Grundsätze" des 18. Oktober: "Der Wille des Fürsten ist nicht das Gesetz des Volkes, sondern das Gesetz des Volkes soll der Wille des Fürsten sein" [966].

---

961) H e r b s t , S. 72
962) Vgl. Z i e g l e r , S. 105
963) E. M ü n c h , S. 328
964) W i t , Fragmente, S. 194
965) Vgl. Z i e g l e r , S. 136
966) E h r e n t r e i c h , QuD., Bd. 4, S. 121

Der Volksgedanke ist damit zum Orientierungswert und zur faktischen Grenze alles politischen Verhaltens geworden. Dabei vollzieht sich in der Forderung nach Selbständigkeit des Volkes "in seinen öffentlichen Institutionen und in seiner Stellung nach außen" (H e r b s t) [967] die Nationalisierung der Politik auf innenpolitischem Gebiet ebenso wie im außenpolitischen Geschehen, so daß der Gedanke der Nation als oberstes politisches Gestaltungsprinzip nur aus dem Zusammenwirken beider Entwicklungsreihen zu verstehen ist [968]. Das Volk, so heißt es hierzu in den "Erinnerungen" Friedrich M ü n c h s , "mußte berechtigt erscheinen, nicht allein zu voller politischer Freiheit sondern auch als einige Nation zur ehrenvollsten Stellung unter den übrigen Völkern" [969].

G r i e w a n k würdigt diesen Gedanken der Einheit von Volk und Staat als den deutschen Beitrag zum politischen Gedankengut der ersten Jahrhunderthälfte. Es war, so führt er aus, "ein Erbe der einst von Deutschland ausgegangenen Romantik, daß die europäischen Revolutionen von 1848 zu den allgemeinen menschlichen, menschenrechtlichen und staatsbürgerlichen Gedanken von 1789 die Forderungen des Volkstums und der Nationalität hinzufügten: daß nicht nur der Staat sich auf die Gesamtheit der Bürger begründen müsse, sondern daß jedes Volk Recht auf seinen eigenen Staat habe" [970].

2. Der außenpolitische Aspekt

2.1. Das Prinzip der Selbstbestimmung - Die politische Natur des Freiheitskrieges

Wir wollen hier zunächst diesen letztgenannten Gesichtspunkt, den Bereich der Außenpolitik ins Auge fassen, deren Ausgangspunkt und Ziel nun nicht mehr der dynastische Staat und sein

---

967) H e r b s t , S. 65; vgl. oben l.l., S. 255.

968) Vgl. Z i e g l e r , S. 106.

969) Fr. M ü n c h , S. 11.

970) Karl G r i e w a n k , Ursachen und Folgen des Scheiterns der deutschen Revolution von 1848, in: HZ Bd. 170 (1950), S. 495 - 523, 510.

Interesse ist, sondern die sich selbst bestimmende Nation zum Träger hat. Außenpolitik ist nach dieser Anschauung nicht mehr isolierte Aktion zwischen den Herrscherhäusern, sondern bezieht als eine Sache des Volkes dessen Ehre und Interesse, die ganze Breite seiner sozialen Existenz in das Geschehen ein [971].

Kriege und außenpolitische Veränderungen entscheiden daher nicht mehr über das Bestehen einer Herrschaft, sondern über das Bestehen des Volkes selbst. Unter diesem veränderten Blickwinkel kann H e r b s t daher erklären: "... sobald seine Selbständigkeit angegriffen wird, oder auch nur in Gefahr kommt, angegriffen zu werden, muß es, wenn friedliche Vermittlung nicht besteht, Krieg beginnen" [972].

Nachdem in der französischen Revolution - als Konsequenz der demokratischen Volkssouveränitätsforderung - die Nation erstmalig zum entscheidenden politischen Begriff geworden ist, stellt die deutsche Erhebung, die zum Teil von der nationalisierenden Kraft der Revolutionsbewegung gelernt hatte, einen weiteren Schritt zum Durchbruch des nationalen Prinzips in Europa dar. Der Aufruf König Wilhelms III. "An Mein Volk", zu dem er im Frühjahr 1813 von den preußischen Patrioten gedrängt wurde, die Mobilisierung einer Landwehr und eines Landsturms sind, so hebt Z i e g l e r hervor, neue große Symptome der Nationalisierung der Staatlichkeit. Wir hatten oben die Ansichten über die Besonderheit des durch diesen Aufruf des preußischen Königs eröffneten Befreiungskrieges unter philosophischem Aspekt erörtert [973]. Die politische Natur dieses Krieges, so können wir nun ergänzen, erhellt aus dem Umstand, daß es hier nicht mehr um das Bestehen einer Dynastie geht, weil es sich - insbesondere für die Jugend -

---

971) Vgl. Z i e g l e r , S. 116

972) H e r b s t , S. 65. - Vgl. hierzu die oben gemachten Ausführungen über den Gedanken des Verteidigungskrieges im 3. Kapitel I.2.2., S. 175 - 177

973) Vgl. oben 2. Kapitel III.4.3., S. 150 - 153

um einen nationalen Krieg handelt, was H a r d e n b e r g zu der Bemerkung veranlasste: "Dieser Krieg hat einen ganz anderen Charakter als alle anderen, die wir bisher geführt haben" 974).

So erscheint der Befreiungskampf hier zum einen als Rettung der freien, selbständigen Entwicklung deutschen Geistes, darüber hinaus aber zugleich als Rettung des europäischen Geisteslebens, als dessen beste Überlieferung - wie wir sahen - der Reichtum frei und eigenartig sich entfaltender Nationalgeister gepriesen wurde 975). Eben diesen Reichtum sah man durch die Einförmigkeit des napoleonischen Empire aber auch durch die Maxime des europäischen Gleichgewichts bedroht.

2.2. Die Verdrängung der Maxime des europäischen Gleichgewichts

Das eben behandelte Prinzip der nationalen Selbstbestimmung beinhaltet gleichzeitig die Ablehnung des traditionellen außenpolitischen Grundsatzes eines europäischen Gleichgewichts; denn der politische Geltungsanspruch, die Weite des Geltungsbereichs der Nationidee läßt eine Unterordnung in die vor allem durch M e t t e r n i c h verkörperte Machtpolitik des Staatsinteresses und der Staatsräson, die Einordnung in das Bündnissystem der Kabinette und der Armeen nicht zu und bedeutet damit eine Revolutionierung des ganzen bisherigen Status.

Nach dem hier zugrunde liegenden Volksgedanken bestimmt sich das Verhältnis der Völker zueinander - so haben wir oben dargelegt - aus der Idee der Völkerfamilie, deren Glieder jedes

---

974) Z i e g l e r , S. 105, 123

975) Vgl. u.a. oben 3. Kapitel I.1. und 2., ibs. S. 171 - 177

auf seinem Wege zum gemeinsamen sittlichen Ziel streben. Hierbei ist die in der Mannigfaltigkeit der Völker vermittelte e i n e humanitäre Idee das verbindende Element, die "Seele" des Völkervereins [976].

Demgegenüber erfolgt die Neuordnung Europas auf dem Wiener Kongreß nach dem Legitimitätsprinzip als der ideellen Gegenposition zum Recht der Nationen und bedeutet einen Sieg der Staatsidee als solcher und des Gleichgewichtsprinzips. H e r b s t bezieht hiergegen Stellung indem er erklärt: "Das Bestreben, die Selbständigkeit der Staaten zu sichern durch politisches Gleichgewicht konnte dennoch zu keinem sichern und heilbringenden Völkerbande führen, da es demselben recht eigentlich an der belebenden Seele fehlte, die es erst in der Völkerfreiheit erhält." Danach bestehe, so fährt H e r b s t fort, "die Einseitigkeit in jenem System darin, daß nur der erworbene Besitz der Fürsten und nicht der eigentliche Zweck, warum Menschen in Staaten zusammenleben bedacht ward, und dann, was damit genau zusammen hängt, daß die Staaten nicht nach volkstümlichen Gränzen, Sitten und Bedürfnissen, sondern einzig nach dem einmal erworbenen Besitzstand, daß zwei Mächte, Österreich und Frankreich die Zentralmächte waren, und daß diese bei ihrem gegenseitigen Verhältnis und bei der Art und Weise, wie man das Gleichgewicht der Macht betrachtete, immer in einer feindseligen Stellung einander gegenüberstanden. Bei dieser Ansicht und Lage der Dinge konnte es nicht anders kommen, als daß die Willkühr und nur zu oft eine völkerentwürdigende Politik auf den Thron erhoben wurde, in welcher die Völker nur als Eigenthum der Fürsten erschienen" [977]. Ebenso meint B e c h s t e i n s Romanfigur Berthold kritisch zum Abschluß der Deutschen Bundesakte und der Stiftung der Heiligen Allianz: "Ich vermisse in diesem Werke die Wahrung der Volkswohlfahrt. Es ist

---

976) Vgl. oben 3. Kapitel I.2.1., S. 173 - 175

977) H e r b s t , S. 71 f. - Über die zuletzt angeführte Ansicht des Volkes als bloßes Objekt vgl. oben 1.2., S. 256 f.

immer nur vom Staate, fast gar nicht von Völkern die Rede, als wären die Länder der Hauptzweck und nicht, daß die Bewohner dieser Länder sich frei und glücklich fühlen sollen." "Europas Staatenleben ist künstlich, verkünstelt ..." "Die Idee, die mich erfüllt, ist die Einheit Deutschlands," so fährt Berthold an späterer Stelle fort, "diese sehe ich nicht gewahrt durch die Bundes-Acte, nicht durch den heiligen Bund, der ja nur ein rein persönliches Fürsten-Bündnis ist, zu Schutz und Trutz, s i c h gegenseitig zu helfen" [978].

Unter dieser Kabinettspolitik, sagt daher H e r b s t , "mußte die alleinige Basis des Völkerlebens, die Gerechtigkeit und Volksthümlichkeit leiden, und das hat jenes System des Gleichgewichts zu einem Schattenbild gemacht, das bedeutungslos für die innere Ausbildung des Völkerlebens in der Geschichte der Menschheit vorübergeht" [979]. Unter dem Gedanken der die Harmonie des Völkervereins stiftenden Gerechtigkeit im Völkerleben verurteilt auch A r n d t "die Gaukelei des alten politischen Gleichgewichts": "Man muß den Völkern ein anderes Gleichgewicht zeigen, nämlich das der Gerechtigkeit; man muß ihnen zeigen, daß der Starke den Schwachen nicht unterdrücken darf, um nicht elend zu werden und sich selbst für künftige Unterdrückung reif zu machen" [980].

Solche Einigkeit der Völker wird sich nach H e r b s t s Ansicht im anbrechenden Zeitalter der Vernunftherrschaft realisieren. Dann nämlich wird der "Geist des Christenthums den Völkerverein im christlichen Europa heiligen! Die leere Truggestalt des politischen Gleichgewichts, welche die Geschichte längst in ihrer Nichtigkeit geoffenbart hat, wird zum Schutzgeist des Völkerlebens umgestaltet werden, indem die Stellung

---

978) B e c h s t e i n , Bd. I., S. 86 f., 89
979) H e r b s t , S. 72
980) A r n d t , Germanien und Europa, S. 321

zueinander eine wahrhaft christlich-volksthümliche seyn wird ..." [981].

Auch F i c h t e hält in der Politik ein Handeln für notwendig, das aus der inneren geistigen Haltung eines Volkes hervorgeht [982], und lehnt daher in seinen "Reden" das "Lehrgebäude eines künstlich zu erhaltenden Gleichgewichts der Macht unter den europäischen Staaten" ab als "Truggestalt einer ursprünglich ausländischen, und die Deutschen bloß berückenden Staatsklugheit" [983].

II. Die Rolle des Staates

Der Staat, so haben wir gesehen, wird in seiner neuen Rolle als die politische Ordnung verstanden, in der sich das Volk Selbständigkeit und Unabhängigkeit, d.h. aber hier: seine Individualität bewahrt und damit die Grundlage geschichtlicher Dauer und allseitiger Vollendung gewinnt [984]. Dabei tritt das in früherem Zusammenhang aufgezeigte Spannungsverhältnis von Patriotismus und Kosmopolitismus, Volksidee und Menschheitsidee auch in der Ansicht vom Zweck des Staates wieder hervor.

1. Der sittliche Zweck des Staates

Nach Ansicht H e r b s t s soll der Staat "als das vollendetste und lebendigste Kunstwerk erscheinen, in welchem Wesen und Werth des Menschenlebens ... sich offenbare, in welchem darum jeder das seyn kann, was er zu seyn bestimmt ist." "Es soll in und durch den Staat jedem die Bedeutung des Lebens klar werden." Dann "wird der Staat den schönen Zweck

---

981) H e r b s t , S. 84

982) Vgl. S c h e n k e l , S. 259 f.

983) F i c h t e , S.W. Bd. 7, S. 464, 470

984) Vgl. H u b e r , Aufstieg und Entfaltung des deutschen Volksbewußtseins, S. 17

erreichen, aus Christen Menschen zu machen, indem er jedem die Möglichkeit gibt, sein menschheitliches Wesen frei zu entwickeln und frei seine Bestimmung zu erreichen" [985]. Wesen und Zweck des Staates wird hier also aus der Bestimmung des Menschen erkannt.

Auch die den "Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" und den "Reden an die deutsche Nation" zugrunde liegende Staatslehre F i c h t e s leitet den Staatszweck aus dem Sittengesetz ab: "Die Frage: welches ist der beste Endzweck der Staatsverfassung? hängt von der Beantwortung folgender ab: Welches ist der Endzweck jedes Einzelnen?" [986]. F i c h t e geht damit, wie F e s t e r hervorhebt, als erster deutscher Idealist auf den R o u s s e a u 'schen Gedanken von der sittlichen Natur des Staates ein [987].

Die hier vorliegende Auffassung vom Sinn und den Aufgaben des Staates setzt somit die im ersten Kapitel dieser Untersuchung erörterte erkenntnißmäßige Klärung der Frage von der geistig-sittlichen Wesensart des einzelnen Menschen und des Menschengeschlechts voraus. H a s e erklärt deswegen in diesem Zusammenhang: "... wenn ich daher über eure bürgerliche Bestimmung zu euch sprechen will, muß ich erst eure menschliche ergreifen in ihrem ganzen Wesen ..." [988]. Ebenso meint H e r b s t : "Erstarkung in sittlicher Größe, Verklärung unserer Weltansicht, Veredelung unserer Überzeugung. Dadurch wird unser künftiger Standpunkt zum bürgerlichen Leben bedingt ..." [989]. Diese Beziehung zwischen menschlicher und bürgerlicher Bestimmung, Menschheitsidee und Staatszweck hebt auch die Vorrede zur Verfassung der Teutonia Halle heraus,

---

985) H e r b s t , S. 65

986) F i c h t e , S. W. 6, S. 62; vgl. hierzu S c h e n k e l , S. 26; H a y m a n n , S. 44

987) F e s t e r , S. 126; zu F i c h t e s Staatsauffassung in den "Grundzügen" und "Reden" vgl. auch Gerhart S c h r a m m , Das Problem der Staatsform in der deutschen Staatstheorie des 19. Jahrhunderts, Berlin 1938, S. 164 ff.

988) H a s e , S. 17

989) H e r b s t , S. 45

wenn sie in der Freiheitsidee die Verpflichtung erkennt, "das stille charaktervolle Leben des Mannes auf das öffentliche Wirken des Bürgers zu übertragen" und so "den Zweck des Menschenlebens" zu erreichen [990].

Klarer finden wir diesen Gedanken u.a. in L u d e n s "Handbuch der Staatsweisheit" formuliert, wo es heißt: "Die Untertanen werden dem Staat entfremdet, sobald ihre Menschlichkeit mit ihrer Bürgerpflicht in Streit gerät: sie sind nur Bürger, weil die Menschen sind und sein wollen" [991].

2. Die Durchführung des sittlichen Staatszweckes im Nationalstaat

Nach dieser Anschauung ist die Idee die Materie des Staates. Da diese aber, wie wir gesehen haben, nur in der Individualität des Volkes zur Erscheinung kommen kann [992], so muß der Staat im Dienst der Idee seinen Zweck der Ausbildung des rein Menschlichen im V o l k , d.h. durch Förderung des Volkscharakters, mithin als Nationalstaat verfolgen.

Daher ist, wie H e r b s t ausführt, "der Zweck, warum Menschen in Staaten zusammenleben, ... die innere Ausbildung des Völkerlebens in der Geschichte der Menschheit ..." "Je volksthümlicher ... das Leben im Staate ausgebildet ist, desto kräftiger und allseitiger wird sich im öffentlichen Leben das Leben der Menschheit spiegeln." Weiter erklärt H e r b s t, daß das Wesen der Menschheit in der Bildung bestehe [993] und Bildung, die wahre Bildung der Vernunft, nur gedeihe in freien volksthümlichen Staaten." Dort nämlich "wird sich eine

---

990) D i e t z , S. 283

991) L u d e n , Handbuch der Staatsweisheit oder der Politik. Jena 1811, S. 29 Anm. 1. - Zur Staatsauffassung L u d e n s vgl. Klaus G o e b e l , Heinrich Luden. Sein Staatsbegriff und sein Einfluß auf die deutsche Verfassungsbewegung. Diss. iur. Saarbrücken 1968, auch in: Darstellungen und Quellen zur Geschichte der deutschen Einheitsbewegung im 19. u. 20. Jahrhundert, 8. Bd. Heidelberg 1970, S. 9 - 125.

992) Vgl. oben 3. Kapitel I.1.3., S. 171 - 173.

993) Vgl. hierzu die Ausführungen über die Ansicht der Geschichte als Entwicklung des menschlichen Geistes, 2. Kapitel I.1. S. 74 - 88.

Bildung entwickeln, in welcher Wissenschaft und Kunst, Tugend und Recht die Wechselwirkung vernünftiger Wesen [994] auf eine Weise bestimmen, die den Menschen wahrhaft als Sohn der Vernunft adelt und ihn seiner höhern Würde und Bestimmung immer bewußt bleiben läßt" [995].

Hiernach erfüllt allein der Volksstaat den eigentlichen sittlichen Staatszweck indem er die menschliche Gattung in die äußeren Bedingungen versetzt, in denen sie sich mit eigener Freiheit zum Nachbild der Vernunft machen kann.

3. Der Staat als Emanation des Volksgeistes

Da das Volk, wie im Zusammenhang mit unseren Ausführungen über die Auflösung der Antithese von Kultur und Staat schon erwähnt, nach seinem hier gegebenen Begriff die Totalität der gesamtmenschlichen Existenz umfasst [996], muß auch der staatliche Bereich von der Allseitigkeit dieses Wesens ergriffen werden, d.h. als Objektivationsphänomen des Volksgeistes erscheinen. Danach kann das Volk seinen Charakter nur in eigener Staatlichkeit zu voller Entfaltung bringen; die Ausbildung des G e i s t e s seiner Einheit allein genügt also nicht, um die Verbreitung seines Wesens ins Werk zu setzen, seine Idee ins Leben einzuführen.

"... erst dann können wir als ein vollendetes Ganzes betrachtet werden, wenn ... e i n Geist, der uns alle beseelt auch e i n e Form sich erschaffen hat, unter welcher er in die bilderreiche Welt der Erscheinungen tritt, wenn das Ideale sich zum Realen gestaltet," so führt der Bericht des ersten Burschentages zu diesem Gedanken aus. "Daher nun der allgemeine Ruf nach Verfassung, welcher die innere Einheit des großen

---

994) Vgl. zu diesem Gedanken oben 1. Kapitel IV.3., S. 55 - 59.
995) H e r b s t , S. 72, 66 f., 70, 83.
996) Vgl. die Bemerkung oben I.1.1., S. 252.

deutschen Volkes trotz der mannigfaltigen Stämme und Regierungen auch äußerlich beurkundet" [997]. Der Nationalstaat liegt daher insoweit auf der Linie der organischen Entwicklung des Volksgeistes, dessen Emanation er ist. Die innere Logik dieses Volksgedankens erzeugt damit eine politische Gesinnung, von der M e i n e c k e sagt: "Ohne Sprung und Riß ging sie hervor aus dem rein geistigen Leben, das man bis dahin geführt hatte und dessen Ergänzungsbedürftigkeit man jetzt fühlte" [998].

"Der Volksgeist will äußerlich schauen, was er innerlich vollbracht hat," meint C a r o v é [999]. Volksgeist und Staat bedingen sich hiernach gegenseitig und stehen zueinander im Verhältnis von Inhalt und Form, Idealität und Realität, was J a h n mit den Worten umschreibt: "Nichts ist ein Staat ohne Volk, ein seelenloses Kunstwerk; nichts ein Volk ohne Staat, ein leibloser, luftiger Schemen ... Staat und Volk in Eins, geben erst ein Reich, und dessen Erhaltungswelt bleibt das Volksthum" [1000]. Ebenso meint A r n d t, daß das geistige Leben einer Nation eines festen und kräftigen Bodens im Volks- und Staatsleben bedürfe, um sich frisch und rein zu erhalten: "... eine hohe Ideenbildung mögen wir haben, geistig mag das Ideal des Lebens und der Kunst schöner vor uns aufgehen als vor unsern Nachbarn [1001]; aber kräftig und gestaltreich, wie könnte es das ohne sein freudiges und gestaltetes Leben unten am Erdboden, welches allein durch die Einheit des Volkes und Staates geboren werden kann! ... Mit dem politischen Boden versinkt zuletzt jede Kraft und jedes Streben." "Nur wenn wir ein Vaterland, wenn wir die hoch-

---

997) H e e r, S. 120.

998) M e i n e c k e, Das Zeitalter der deutschen Erhebung, S. 40.

999) C a r o v é, Wartburgrede, S. 5.

1000) J a h n, S. 18.

1001) Zu dieser Anschauung von der hohen geistigen Veranlagung der Deutschen vgl. oben 2. Kapitel ibs. II.3., S. 77 - 102 und II.6., S. 117 - 121.

menschlichen und hochpolitischen Ideen eines eigenen, einigen, kräftigen Volkes hätten, wurden wir stehende Sitten, festen Charakter und Kunstgestalt gewinnen, dann nur könnte das Höchste und Herrlichste der Menschheit aus solchen irdischen Wurzeln zu schimmernden Sonnenwipfeln erwachsen" [1002].

4. Die kulturelle Funktion des Staates

Mit der Übernahme der totalen Funktion einer allgemeinen Vervollkommnung des Menschen und der Menschheit [1003] stellt sich der Staat in seiner oben erläuterten Fichte'schen Prägung dar als aktiver Kulturstaat. Er ist, wie Fichte rationalistisch definiert, "eine künstliche Anstalt, alle individuellen Kräfte auf das Leben der Gattung zu richten, und in demselben zu verschmelzen. Sein Zweck ist der Zweck der Gattung, ist die Kultur" [1004].

4.1. Die Kritik der rational-mechanistischen Staatstheorie

Die Aufgabe des Staates erstreckt sich damit auf alle Gebiete menschlicher Kulturtätigkeit und steht daher im Gegensatz zum utilitaristischen Fundament der Staatslehre Rousseaus. In dieser Rolle hat er zwar mit Rousseaus Staatsbegriff den Gedanken der sittlichen Natur des Staates gemeinsam, ist aber - anders als der Staat der Aufklärung - nicht mehr bloße Zwangsanstalt, nur Maschine, Apparat oder Fabrik; er ist mehr als bloßes Mittel zur Erhaltung des Lebens oder Schutzanstalt für den Eigentümer [1005]. Der Staat, so lehrt Friedrich Schlegel in seinen philosophischen Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806, müsse, wenn er seiner höheren Bestimmung, "die Bildung und Entwicklung des Menschen-

---

1002) Arndt, Germanien und Europa, S. 426; vgl. Meinecke, Das Zeitalter der deutschen Erhebung, S. 39 f.

1003) Vgl. oben 1., S. 262 - 264.

1004) Fichte, S. W. Bd. 7, S. 143 f.; vgl. hierzu Haymann, S. 70; Schenkel, S. 220.

1005) Vgl. Walz, S. 596 f.; Haymann, S. 63, 93; Huber, Aufstieg und Entfaltung des Volksbewußtseins, S. 18; Muhs, S. 183.

geschlechts mit befördern zu helfen, Genüge tun soll, nicht nur eine negative, auf Sicherheit und Schutz, sondern auch eine positive, auf die Sittlichkeit gehende Richtung haben" [1006]. Er ist, wie N o v a l i s seine Kritik an der individualistischen Staatsauffassung formuliert, "eine Armatur der angespanntesten Tätigkeit; sein Zweck ist, den Menschen ... nicht zum trägsten, sondern zum tätigstens Wesen zu machen" [1007].

Das Denken der Aufklärung faßt den Staat atomistisch und mechanistisch auf, d.h. als die bloße Summe der gleichzeitig in ihm lebenden Individuen, die den Staat als ein notwendiges Übel, eine Anstalt sehen, in der, wie C a r o v é kritisch bemerkt, "nur Sicherheit der Person und des Eigenthums und Wohlbehagen der E i n z e l n e n sich geltend zu machen suchten," [1008], ein wesenloses Instrument also, dessen sich der Mensch zur Befriedigung seiner Bedürfnisse bedient. "Der Stat ist eine Erfindung: Menschen machten sie zu ihrem Wol, wie sie Brand Cassen etc. erfanden," so lautet die vielzitierte Definition aus S c h l ö z e r s "Allgemeinem Staatsrecht" (1793). "Die instructivste Art, Stats-Lere abzuhandeln ist, wenn man den Stat als eine künstliche, überaus zusammengesetzte Maschine, die zu einem bestimmten Zwecke gehen soll, behandelt" [1009]. S c h l e i e r m a c h e r bringt seine

---

1006) Fr. S c h l e g e l , Philosophische Vorlesungen (1804-1805). Elftes Buch, Politik, vgl. Anstett Bd. 13, S. 143; vgl. hierzu M u h s , S. 180.

1007) N o v a l i s , Fragmente vermischten Inhalts, Minor Bd. 2, S. 270.

1008) C a r o v é , Ermordnung Kotzebues, S. 15. - Zur Kritik dieser individualistischen Auffassung vgl. oben 1. Kapitel I.3.,S. 26 - 28 sowie 2. Kapitel III.4.1., S. 143 - 144.

1009) August Ludwig S c h l ö z e r , Allgemeines StaatsRecht und StatsVerfassungsLehre, Göttingen 1793, S. 3 f. - Der Vergleich des Staates mit einer Maschine findet sich, wie G o e b e l anmerkt, schon 1761 bei dem Kameralisten und Physiokraten Joh.Heinr.Gottl. v o n J u s t i: "Nichts ist einer Maschine so ähnlich, als ein wohl eingerichteter und mit einer weisen Regierung versehener Staat..." J.H.G.v. J u s t i , Gesammelte Politische und Finanzschriften über wichtige Gegenstände der Staatskunst, der Kriegswissenschaften und des Cameral- und Finanzwesens, Kopenhagen und Leipzig 1761, S. 102; vgl. G o e b e l , S. 54 f., Anm. 178 .

Kritik an dieser naturrechtlich-rationalistischen Maschinentheorie in der Predigt vom 24. August 1806 vor: "Man hält den Staat für eine kunstreiche Maschine, um von außen die Gewalt abzuhalten und von innen den nachteiligsten Folgen fehlerhafter Neigungen entgegenzuarbeiten, die also zum Besten der einzelnen da ist, damit deren besondere Tätigkeit ungestört fortgehen könne ..." [1010].

4.2. Die organische Staatsauffassung

Unter der Einwirkung der Naturwissenschaften auf das Naturrecht faßt die rational-mechanistische Weltanschauung der Aufklärung das ganze Universum und mit ihm Staat und Individuum als ursächlich-maschinellen Zusammenhang, das soziale Leben als ein künstliches Triebwerk menschlicher Selbstsucht auf. Hiergegen nun wendet sich die im Vorangegangenen schon vielgestaltig zu Wort gekommene Opposition der romantisch-idealistischen Philosophie indem sie das in eigenem Sinne aufgefaßte Wesen des Menschen in den Mittelpunkt des Staates stellt [1011].

Diese Abkehr von der überkommenen Anschauung bringt H e r b s t zum Ausdruck, der erklärt: "Nie kann sich der Mensch mit Bewußtsein zur Maschine machen, ... weil das Gefühl der Persönlichkeit nicht duldet, sich wie eine Sache behandelt zu sehen". "Der Staat wird nicht mehr als eine Maschine oder als eine dürre Rechtsanstalt betrachtet, und die Menschen sieht man nicht mehr als Maschinen in den Händen derer an, die zufällig den Griff in der Hand haben ..." [1012].

In seiner Feuerrede auf der Wartburg weist R ö d i g e r auf den höheren Staatszweck hin, dem die hergebrachte utilitaristische Konstruktion des Staates als Maschine nicht gerecht

---

1010) S c h l e i e r m a c h e r , Predigt vom 24. August 1806 in: Patriotische Predigten, S. 18

1011) Vgl. G o e b e l , S. 53

1012) H e r b s t , S. 81 f.

werden kann: "In diesen todten Formen der Gewohnheit, in denen nur faule, selbstsüchtige und kraftlose Seelen athmen mögen, in diesen papiernen Staaten ohne Seele muß das deutsche Bruderherz erkalten, kann der große Geist der Wahrheit und Schönheit nicht wehn; ... wo jeder Einzelne zur Selbstsucht angewiesen und der beste Knecht der beste Bürger ist" [1013].

Diese Gedanken entspringen jener romantischen Staatsauffassung, deren erste deutliche Anklänge B u r k e s 1793 in Deutschland erschienenen von G e n t z übersetzte "Betrachtungen über die französische Revolution" enthalten, welche - wie M e t z g e r anmerkt - von der späteren deutschen Romantik als ihr eigentliches politisches Evangelium betrachtet wurden [1014]. Der Staat, so formuliert dort B u r k e seine Antithese zur rationalistischen Zweckkonstruktion eines Staates, ist kein bloßer Zweckverband, keine "alltägliche Kaufmannssozietät" "mit Pfeffer oder Kaffee", sondern eine wahrhaftige Bluts- und Lebensgemeinschaft "in allem was wissenswürdig, in allem was schön, in allem was schätzbar und gut und göttlich im Menschen ist" [1015].

In Deutschland trägt S c h e l l i n g die neue romantische Lehre vom Staat zum erstenmal im Rahmen eines systematischen Lehrgebäudes vor: In seinen 1802 in Jena gehaltenen "Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" verkündet es die neue "organische" Kultur- und Sozialphilosophie des "absoluten Idealismus" [1016]. Unter H e g e l s Einfluß [1017] kritisiert S c h e l l i n g , wie M e t z g e r im einzel-

---

1013) R ö d i g e r , S. 20.

1014) M e t z g e r , S. 221.

1015) Edmund B u r k e , Betrachtungen über die französische Revolution. Übersetzt und neu bearbeitet von F. v. Gentz, 3. Aufl. Braunschweig 1838, 1. Teil, S. 151; vgl. M e t z g e r , S. 222.

1016) Friedrich Wilhelm Joseph v o n S c h e l l i n g , sämtliche Werke, 10 Bde. Stuttgart u. Augsburg 1856 - 1861, Bd. 5, S. 207 ff., ibs. 10. Vorlesung, S. 306 ff. ferner S. 260 f., 352.

1017) Über H e g e l s Einfluß auf S c h e l l i n g vgl. M e t z g e r , S. 244, 310 .

nen darstellt, das alte Naturrecht als methodisch und sachlich minderwertig. In leerem "Formalismus" und "analytischem Wesen" verharrend wisse es den Staat "nur als Mittel, als bedingt und abhängig" zu begreifen, sehe im "Eigennutz" "das einzige Band", wodurch alle rechtlich-staatliche Ordnung zusammenhalte. Dem stellt S c h e l l i n g seine Auffassung entgegen, daß der Staat der "objektive Organismus der Freiheit", das "objektive und lebendige Kunstwerk" des selbstbewußten Geistes sei [1018].

Die "organische" Auffassung vom Staat klang damals bereits bei K a n t an, der die Idee des Staates als "Organisation" erklären wollte [1019] und hierin S c h i l l e r beeinflußte, der das Staatswesen ebenfalls als "Organisation" ansah, "die sich durch sich selbst und für sich selbst bildet," "in der sich die Teile zur Idee des Ganzen hinauf gestimmt haben" [1020]. Im Verfolg dieses Gedankens hat auch F i c h t e den Staatsbegriff durch den - rein bildlich gebrauchten - Begriff des "organisierten Naturprodukts" [1021] erläutert um damit die Allheit und Ganzheit dieses Gebildes hervorzuheben.

Aber erst im Zusammenhang des spekulativen Idealismus S c h e l l i n g s und H e g e l s , so legt M e t z g e r dar, setzt sich diese "organische" Staatsauffassung bewußt gegenüber der bisherigen naturrechtlich-rationalistischen Maschinentheorie ab, dem sie als geistiger Organismus und

---

1018) Vgl. M e t z g e r , S. 245; hierzu auch G o e b e l , S. 53

1019) In § 65 der Kritik der Urteilskraft heißt es hierzu: "Denn jedes Glied soll freilich in einem solchen Ganzen nicht bloß Mittel, sondern zugleich auch Zweck; und, indem es zu der Möglichkeit des Ganzen mitwirkt, durch die Idee des Ganzen wiederum, seiner Stelle und Funktion nach bestimmt." - Vgl. auch in § 59 die Unterscheidung des Staates als "beseelter Körper" und als "Maschine". Vgl. Theorie-Werkausgabe Suhrkamp, Bd. X, S. 487, 460. Hierzu M e t z g e r , S. 245 Anm. 1).

1020) S c h i l l e r , Über die ästhetische Erziehung des Menschen, Brief 4, S.W. Bd. 12, S. 13

1021) F i c h t e , S.W. Bd. 3, S. 202,ff., 203.

"wahrer", konkreter und lebendiger Staat gegenübertritt, als das "lebendige Kunstwerk" im ästhetischen Sinne [1022]. Unter dieser Betrachtungsweise ist auch die oben schon angeführte Bemerkung H e r b s t s zu verstehen, der erklärt: "... der Staat soll als das vollendetste und lebendigste Kunstwerk erscheinen ..." [1023].

Hier erscheint die dualistische Auffassung einer durch gegenseitiges Mißtrauen bestimmten Spaltung von Regierung und Volk in zwei Vertragspartner, wie sie sich im altständischen Denken und den Ideen der Aufklärung niederschlägt [1024], aufgelöst in einer organischen Einheit; er ist das lebendige Ganze des gesellschaftlichen Volkslebens und seiner Kultur.

Demgemäß erweitert sich auch, wie oben schon angeführt [1025], seine Aufgabe über eine bloß utilitaristische, dem Wohl des einzelnen dienende Funktion hinaus zu sittlichen Zielen, zur Sorge um das Wohl des Vaterlandes als solchem [1026].

5. Das Verhältnis von Individuum und Staat

Wir haben oben das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft dahin charakterisiert, daß der einzelne an der höheren Natur

---

1022) M e t z g e r , S . 246.

1023) H e r b s t , S. 65; vgl. oben 1., S. 262. Die Anwendung des Ausdrucks "Kunstwerk" auf den Staat wird, wie M e t z g e r hervorhebt, erstmals von S c h l e i e r m a c h e r vorgenommen, der in seinen "Monologen" den Staat bezeichnet als "... das schönste Kunstwerk des Menschen, wodurch er auf die höchste Stufe sein Wesen stellen soll." (Monologen, Berlin 1800, S.84 f.); vgl. M e t z g e r , S. 237 Anm. 1); B o r r i e s ,S. 191.

1024) Vgl. Peter G o e s s l e r , Der Dualismus zwischen Volk und Regierung im Denken der vormärzlichen Liberalen in Baden und Württemberg. Diss. Tübingen 1932.

1025) Vgl. oben 3., S. 266 f.

1026) Vgl. G o e s s l e r , S. 30.

des Ganzen teilhat und in ihr aufgehen soll [1027]. Dieses gedankliche Schema wird, wie wir sahen, auch auf die hier gegebene romantische Auffassung vom Staat übertragen, der als Einrichtung verstanden wird, in welcher der einzelne in Übereinstimmung mit sich selbst einem höheren Ganzen zugeführt und damit der wahren Freiheit teilhaftig wird indem er seine Natur als die des Ganzen erkennt. Für diesen Staatsgedanken steht die Frage S c h l e i e r m a c h e r s: "Wo sind vom Staat die alten Märchen der Weisen? Wo ist die Kraft, die dieser höchste Grad des Daseins dem Menschen geben, das Bewußtsein, das Jeder haben soll,ein Teil zu sein von seiner Vernunft und Phantasie und Stärke? Wo ist die Liebe zu diesem neuen selbstgeschaffenen Dasein?" [1028]. Hier kündigt sich der oben näher erörterte neue Individualismus an, wonach der einzelne in seiner Hingabe an die Gesamtheit nichts zu verlieren braucht, sondern sich mit dem Einbringen seines Selbst in die Gesamtheit steigern und erweitern kann [1029].

Dieses Staatsverständnis, das etwa bei N o v a l i s zum Ausdruck kommt in dem Wort: "Der vollkommene Bürger lebt ganz im Staat ..." [1030] liegt auch der Bemerkung H e r b s t s zugrunde, wenn er erklärt: "Es soll ... der Staat nie bloß im Bilde eines Schlagbaumes oder in der Person eines Policeybeamten; sondern der Staat soll in den Bürgern leben .." [1031].

Das eigentliche Ziel der von solcher Staatsauffassung getragenen politisch-nationalen Gesinnung offenbart sich, wie M ü s e b e c k hervorhebt, in den beiden Briefen, die S c h l e i e r m a c h e r Ende des Jahres 1806 aus Halle

---

1027) Vgl. oben 1. Kapitel IV.1., S. 43 - 51; 3. Kapitel II.3. S. 197 - 203

1028) S c h l e i e r m a c h e r , Monologen, S. 83

1029) Vgl. hierzu oben 1. Kapitel IV.2. und 3., S. 51 - 56

1030) N o v a l i s , Minor Bd. II. S. 158; vgl. B o r r i e s , S. 191

1031) H e r b s t , S. 64

an seinen Freund, den Berliner Buchhändler R e i m e r [1032] gerichtet hatte: "Die Trennung des Einzelnen vom Staat und der Gebildeten von der Masse ist viel zu groß, als das Staat und Masse hätten etwas sein können", so heißt es in einem dieser Briefe. "Dieser Schein muß verschwinden, und nur auf seinen Trümmern kann die Wahrheit sich erheben." Mit der Erwähnung dieser Briefe beginnt auch der Hauptbericht der Mainzer Zentral-Untersuchungskommission an den Bundestag über die Resultate der seit 1819 gegen die revolutionären Umtriebe der Burschenschaften, ihrer akademischen Lehrer sowie den Kreis um R e i m e r s ergriffenen Maßregeln [1033]. Die Verfasser dieses Berichtes waren sich darüber einig, daß die praktische Tendenz jener Kreise auf die Beseitigung der Scheidewand zwischen Einzelnen und Staat, den Gebildeten und der Masse gerichtet war, die Begründung der Teilnahme des ganzen Volkes, das bisher "nur in die wissenschaftliche und religiöse Organisation eingegangen ist", am politischen Leben, die Neubildung des staatlichen Organismus, der bisher nur wie eine Maschine wirkte, kurz eine "allgemeine Regeneration" des ganzen geistigen und politischen Lebens Deutschlands [1034]. Dabei bilden Treue und Glaube, Liebe und Pflicht, auf denen sich hier, wie oben ausgeführt, die Verbindung zwischen Individuum und Volksgemeinschaft gründet [1035], auch das innere Band zwischen Bürger und Staat, auf welchen dieses Gemeinschaftserleben übertragen wird. Es wurde, so charakterisiert C a r o v é diese romantische Tendenz, "gegen den starren Mechanismus der Staaten ... wieder an das Volksthümliche und an ein gemeinsames inneres Leben erinnert" [1036].

1032) Über den Kreis, der sich in Berlin um R e i m e r s scharte vgl. u.a. H. H a u p t , Karl F o l l e n, S. 93 sowie W e n t z c k e , QuD., Bd.5, S. 117.

1033) Dieser Bericht wurde gemäß Beschluß des Bundestages vom 11. August 1825 begonnen und den einzelnen Mitgliedern im Dezember 1927 zugestellt.

1034) Zum Vorstehenden vgl. M ü s e b e c k , QuD., Bd. 2 S. 75 f.

1035) Vgl. hierzu u.a. 3. Kapitel II.7.2., S.235 - 241.

1036) C a r o v é, Über die Ermordung Kotzebues, S. 16 .

Adam M ü l l e r , der wie kein anderer durch seine "Elemente der Staatskunst" zur Vertiefung und Ausbreitung der romantischen Anschauung über Staat und Gesellschaft hingewirkt hat, umschreibt diese gefühlsmäßige Verbindung von Bürger und Staat in seiner Schrift "Über König Friedrich II. und die Natur, Würde und Bestimmung der Preußischen Monarchie" aus dem Jahre 1800: "Das, was über Regierungen und über den Einzelnen unsichtbar kräftig waltet ..., was öffentliches und Privatleben, wie Haupt und Glieder, die ohne Tod des Ganzen nicht getrennt werden können, magisch verbindet, das, was die Zahlen der mechanischen Staatskunst verwandelt; ... ist das Gefühl der vaterländischen Verbindung selbst ..." [1037].

Das Band der Liebe, das alle menschliche Gesellschaft zusammenhält, ist hiernach auch für die im Staat vereinigte Gemeinschaft konstitutiv und begründet die Vermittlung der einzelnen in einem höheren Ganzen; "... dem so lange noch ein Stand den anderen im Staate verachtet oder befeindet," führt C a r o v é in seiner Wartburgrede aus, "so lange ist der Staat noch kein Staat, sondern ein krankhaftes Zwittergeschöpf, und nur wo alle Glieder von einer Liebe zueinander beseelt sind, und keines eigensüchtig sich selbst zu genügen wähnt, nur dort leben Alle in Jedem und Jedes in Allen ..." [1038].

Wir begegnen in dieser Bemerkung C a r o v é s ferner dem oben behandelten romantischen Motiv der Wechselwirkung der Einzelwesen [1039], das als Element des Strebens nach Ergänzung der Individuen durcheinander auch den Kern der Staatsidee Friedrich S c h l e g e l s bildet. "Im echten Staat," sagt S c h l e g e l , "dessen Zweck Vollständigkeit in der Gemeinschaft mehrerer freier Wesen ist, gibt es eine öffent-

---

1037) AaO., S. 56 .

1038) C a r o v é, Wartburgrede, S. 15.

1039) Vgl. oben 1. Kapitel IV.3., S. 55 - 59.

liche Liebe, einen unendlichen Wechselgenuß Aller in Allen" [1040].

6. Das Verhältnis von Volk und Staat

Zur Beantwortung der Frage nach der Über- bzw. Unterordnung im Verhältnis der Begriffe von Volk und Staat haben wir auszugehen von der oben getroffenen Feststellung, daß hier das Hauptmotiv für die Forderung nach politischer Selbständigkeit des Volkes ethischer Herkunft ist; es wird hergeleitet aus der sittlichen Pflicht zur Erhaltung und Entwicklung nationaler Individualität und Abwehr geistiger Überfremdung [1041].

Das logische Einteilungsprinzip geht hier also vom Volk aus, dessen Totalität den Staat neben anderen Produkten nationaler Kultur hervorbringt [1042]. Dabei erscheint politische Einsicht von der Notwendigkeit der Existenz eines Nationalstaates eng verwoben mit Forderungen ganz unpolitischen Ursprungs. Der Staat wird hier nicht in erster Linie als Macht angesehen. Zwar muß er Macht haben, dominierend sind aber seine Hauptaufgaben: nach außen die Abwehr des französischen Freindes, nach innen Entwicklung der Kultur und - wie unten noch näher darzustellen sein wird - Schutz der inneren Freiheit.

6.1. Der Dualismus der Begriffe von Volk und Staat: der Primat des Volkes

Die im vorigen Abschnitt besprochene Forderung nach inniger gegenseitiger Durchdringung von Volk und Staat, öffentlichem und privatem Dasein führt hier aber nicht zu einer prinzipiellen Identifikation von Staat und Volk.

1040) Fr. S c h l e g e l , Seine prosaischen Jugenschriften, Minor Bd. II., S. 26; vgl. B o r r i e s , S. 182.

1041) Vgl. oben I.1.1., S. 249 - 255.

1042) Vgl. oben II.3., S. 265 - 267.

Mit ihrer sittlichen Bestimmung, dem "Wesen der Menschheit" zu volkstümlicher Erscheinung zu verhelfen, zeigen sich Volk und Staat eng verbunden, jedoch unter dem herrschenden Primat sittlicher Ideen. Trotz der neugewonnenen Verbundenheit von Volk und Staat bleibt es auch im Denken der Buschenschafter bei der Unterscheidung F i c h t e s , der beides begrifflich auseinanderhält: "Volk und Vaterland ... als Träger und Unterpfand der irdischen Ewigkeit [1043], ... liegt weit hinaus über den Staat ..." [1044]. Die Totalität des ursprünglichen Lebens bleibt hier das Volk in seiner metaphysischen Eigenständigkeit. Trotz der Erkenntnis von der politischen Notwendigkeit des Nationalstaates behält dieser seinen instrumentalen Charakter gegenüber dem Volksganzen: Der Staat ist "nichts Erstes, und für sich selbst Seiendes, sondern bloß das Mittel für den höhern Zweck der ewig ... fortgehenden Ausbildung des rein Menschlichen in dieser Nation" [1045].

Dieser dualistischen Betrachtungsweise des Verhältnisses von Volk und Staat, die allerdings zu unterscheiden ist vom oben erwähnten Dualismus im Sinne der liberalistischen Auffassung [1046], geht auch H a s e nach, der seine Rede "vom Zweck des Menschenlebens" mit den Worten beginnt: "Der Mensch ist eh'r und mehr denn der Bürger, dieser nur um jenes willen ..." [1047]. Die Gesellschaft ist hiernach primär und übergeordnet, der Staat eine abgeleitete Form derselben. H a s e s Staatsauffassung kann damit den individualistischen und kosmopolitischen Zug der vorangegangenen Bildungsepoche ebensowenig leugnen wie Ernst Moritz A r n d t , mit dessen Wort H a s e s Formulierung zusammentrifft: "Der Mensch war von jeher mehr als der Staat" [1048]. Der Staat wird hier zwar als eine Notwendig-

---

1043) Vgl. zu diesem Gedanken oben die Ausführungen über die Unsterblichkeit des Menschen im Volk, 3. Kapitel II. 5.1.2., S. 214 - 217 .

1044) F i c h t e , S.W. Bd. 7, S. 384 .

1045) F i c h t e , S.W. Bd. 7, S. 392; vgl. hierzu S c h r a m m S. 153 .

1046) Vgl. oben 4., S. 272.

1047) H a s e , S. 17.

keit empfunden, aber nicht als eine das Einzelleben ganz beherrschende: "Wir sind nicht Menschen, um Bürger zu seyn, sondern Bürger, um Menschen zu seyn," sagt H e r b s t [1049]. Karl F o l l e n führt diesen Gedanken in seinem bei W i t wiedergegebenen politischen Aufsätzen aus: Vor uns außer jedem Staat ist die Bestimmung des Menschen die Freiheit, d.h. die Möglichkeit, die für jeden Menschen vorhanden sein soll, sein Wesen auszubilden und zu entwickeln; darauf hat er ein Anrecht als Mensch, das er schon vor der Existenz des Staates besessen hat [1050].

Der Staat ist hiernach kein Selbstzweck, sondern Mittel zum höheren Zweck der Entfaltung der Humanität, er muß dem Gattungszweck dienen. Eine Eigengesetzlichkeit des Staates wird nicht anerkannt; es verbleibt eine höhere Instanz über dem Staat. Daher ist die Bindung des einzelnen an den Staat keine unbedingte, sondern der Mensch bleibt der Sittlichkeit verpflichtet [1051]. Die Deutschen, sagt A r n d t , haben "von jeher sein Verschiedenes und Besonderes behauptet und dargestellt, wodurch der Mensch immer über den Bürger hinausgeht: d.h. sie haben das Menschliche vor dem Politischen geschätzt ..." [1052].

Dieses "Verschiedene und Besondere" des Menschlichen gegenüber dem Staat aber kommt notwendig und in besonderem Maße auch dem Volk als der eigentlichen Erscheinungsform der Humanitätsidee zu. Jeder Mensch gehört zu einem Volk, aber nicht notwendig zu einem Staat. Gegenüber dem als "letzte und höchste individuelle Gestalt der Menschheit" [1053] verstandenen Volk steht dieser Staat daher im Verhältnis von Mittel und Zweck. Er ist eine abgeleitete Größe, nicht das eigent-

---

1049) H e r b s t , S. 66

1050) W i t , Bd. III, S. 331, 334; vgl. P r e g i z e r , S. 22

1051) Vgl. V o s s l e r , S. 94

1052) A r n d t , ausgew. Werke Bd. XIV, S. 133; vgl. K l u c k h o h n , Idee des Volkes, S. 136 f.

1053) Vgl. oben 3. Kapitel I.1.3., S. 172

liche geschichtstragende Element; sondern Subjekt der Geschichte, Medium des Weltgeistes ist - wie in früherem Zusammenhang bereits ausgeführt [1054] - die Volksgemeinschaft als Bestandteil der göttlichen Schöpfung [1055].

6.2. Die Beschränkung staatlichen Machtanspruchs im Zusammenleben der Volker: der Primat des Unpolitischen

Folgerichtig wird dem Staat Eigenrecht und Legitimität auch nach außen hin abgesprochen und dem Prinzip der Nation untergeordnet, die ihrerseits ihre Rechtfertigung von den höchsten menschlichen Idealen bezieht.

Hierbei sind es, wie M e i n e c k e in seinem Werk "Weltbürgertum und Nationalstaat" darlegt, vornehmlich zwei Ideen, die sich - der überkommenen universalistischen Gedankenwelt entspringend - mit dem Volksgedanken verbinden und so das nationale und politische Leben anspornen, den Enthusiasmus der Erhebungszeit entzünden, zugleich aber Eigenleben und politischen Machtdrang des Einzelstaates dämpfen und in Schranken halten: nämlich die Vorstellung von den Deutschen als der Menschheitsnation sowie der Gedanke der Harmonie des europäischen Völkervereins [1056].

Wir knüpfen hierzu an unsere oben gemachten Ausführungen über den Glauben an die besondere geistige Anlage der Deutschen an und den daraus abgeleiteten Führungsanspruch, der sich seiner geistigen Natur entsprechend nicht mit äußerer Macht durchsetzen will, sondern die Gewaltlosigkeit betont, mit der Deutschland die Völker zu kultureller Höhe führen will, "nicht durch Waffen und Ketten: sondern dadurch, daß es sie frei macht und weiter bringt in ächt menschlicher Bildung" (H a s e) [1057].

1054) Vgl. oben 2. Kapitel I.3.1., S. 80 - 81

1055) Vgl. Gustav Adolf R e i n , Der Deutsche und die Politik. Betrachtungen zur Geschichte der Deutschen Bewegung bis 1848. Göttingen, Zürich, Frankfurt 1970, S. 90

1056) Vgl. M e i n e c k e , ibs. S. 59 f., 82, 84 - 112, 142 - 191

1057) H a s e , S. 64; vgl. oben 2. Kapitel II.4.4., S. 110 f.

Daneben ist es die Anwendung der romantischen Zentralidee von der durch die Fülle der Individualitäten vermittelten höheren Einheit auf das nationale und staatliche Leben, welche die volle Entfaltung des Staates zum autonomen Machtstaat verhindert. Denn wenn "alle Völker Glieder der großen Kette des Menschengeschlechts sind und eines nicht ohne das andre bestehn könnte", wenn Europa "eine große Völkerfamilie" darstellen soll, "die von gleichem Streben beseelt, von gleichem Interesse zusammengehalten," "von Einem Gott, Einem Glauben und Einer Liebe geleitet" ist [1058], so verweist dieses angestrebte Ideal vom Leben der Völker miteinander, die Verknüpfung des Volksgedankens mit der universalen Sache Europas Machtanspruch und Autonomie der Nationalstaaten in die durch die gemeinsame menschliche Aufgabe gesteckte engere Grenze [1059].

In diesen Gedankenzusammenhang gehört auch die oben erörterte Ablehnung der im Prinzip des europäischen Gleichgewichts sich ausdrückenden Politik des Staatsinteresses und der Staatsräson [1060].

In Verbindung hiermit steht ferner der Gedanke, daß Krieg nicht als Mittel staatlicher Machtentfaltung dienen solle, sondern nur der Erhaltung eigener nationaler Selbständigkeit und Individualität innerhalb einer Gemeinschaft gleichrangiger und gleichwertiger Mitglieder der europäischen Völkerfamilie. "... selbst nicht erobernd, ... aber ein Felsen jedem Eroberer entgegenstehend" [1061] ist der Deutsche daher nicht auf die Ausweitung seiner politischen Einflußsphäre aus, sondern beschränkt die äußere Aufgabe eines Nationalstaates darauf, "fremde Einmischung in seine inneren Angelegenheiten" abzuwehren [1062].

1058) Vgl. oben 3. Kapitel I.2.1., S. 173 - 175; H a s e , S. 39 f.; H e r b s t , S. 84.

1059) Vgl. hierzu H u b e r in dem Aufsatz "Nationalstaat und supranationale Ordnung", in: Nationalstaat und Verfassungsstaat, S. 273 - 291, ibs. S. 275 .

1060) Vgl. oben 4. Kapitel I.2.2., S. 259 - 262.

1061) H a s e , S. 97; vgl. oben 3. Kapitel I.2.2.,S.175-177.

1062) H e r b s t , S. 65; vgl. oben I.1.1., S. 249 - 255.

Auch L u d e n macht sich, wie G o e b e l ausführt, in seiner Lehre der Einheit von Volk und Staat nicht zum Befürworter eines Nationalstaatsstrebens als Selbstzweck und um der Begründung von Macht willen; er erklärt vielmehr die Kongruenz von Staat und Volk deshalb zum Idealzustand, weil dieser "ruhiges Gedeihen, festen Frieden, kräftige Bildung und allgemeines Glück" gewähre [1063].

Nach allem wird auch das Verhältnis des Volkes zum Staatsleben von jener Mischung universaler und nationaler Gedanken bestimmt, die wir an verschiedenen Stellen der bisherigen Untersuchung schon beobachten konnten. "So tief steckte das universale, weltbürgerliche Denken dieser Generation im Blute, daß es auch da wieder durchschlug, wo die weltbürgerliche Aufklärung durch den romantischen Sinn für das Nationale überwunden schien", bemerkt Friedrich M e i n e c k e, der in diesem Zusammenhang von einer "Invasion der unpolitischen Ideen in das politische Leben Deutschlands" spricht und - zumindest für das Gebiet staatlicher Machtbehauptung - jedes Einfließen von Weltbürgertum und kosmopolitischem Idealismus in das politische Denken der Nation als Element der Schwäche und Gefährdung der "Idee des echten Nationalstaates" verurteilt [1064].

Wir können aus dem bisher Gesagten festhalten, daß sich auch im nationalen Denken der Burschenschafter, soweit wir es hier zur Darstellung bringen konnten, das Unpolitische und Überempirische den Primat vor dem Politischen und Empirirschen behauptet. Individuum, Nation und Menschheit, Politik und Kultur, Macht und Geist so kann man mit M e i n e c k e die Faktoren umschreiben, die in jener uns hier interessierenden Zwischenphase zweier Zeitalter erregt waren, und deren

---

1063) L u d e n, Nemesis, I l. Stück, S. 17; vgl. G o e b e l S. 78; vgl. K l u c k h o h n, Idee des Volkes, S. 171.

1064) M e i n e c k e, Weltbürgertum und Nationalstaat, S. 82, 99, 188, 111; zu Meineckes Interpretation des Nationalgedankens vgl. u.a. v o n K r o c k o w, S. 50 ff.

Verhältnis zueinander hier immer noch mehr von ethischen Motiven als realpolitischen Erwägungen bestimmt wird [1065].

Im Streben nach Verwirklichung von "Gerechtigkeit und Volksthümlichkeit" als alleiniger "Basis des Völkerlebens" und der Erwartung, daß der Geist des Christentums "den Völkerverein im christlichen Europa heiligen" werde (H e r b s t), liegt die Ablehnung der Pleonaxie des Machtstaates H e g e l 'scher Auffassung, zu dessen Wesen unbedingte Autonomie und Durchsetzung seiner eigensten Interessen nach außen hin gehört, und der sich nicht nur als Mittel für einen höheren Zweck sondern als Selbstzweck betrachtet. Ausgehend von der Vorstellung des Staates als individueller Totalität gibt H e g e l ihm ein absolutes Eigenrecht. "Als einzelnes Individuum ist er ausschließend gegen andere eben solche Individuen," [1066] was bedeutet, daß im Verhältnis der Staaten zueinander keine höhere Gerechtigkeit walten, nur Selbständigkeit gegen Selbständigkeit stehen kann, und auch der Krieg nicht mehr bloßes Mittel der Selbstverteidigung [1067] sondern autonome Machtpolitik darstellt [1068].

Demgegenüber erscheint in der Gedankenwelt der Burschenschafter das Verhältnis von Volk und Staat distanzierter im Sinne der F i c h t e 'schen Doppelung [1069]. Trotz der oben beschriebenen innigen gefühlsbetonten Verbindung von Individuum und Staat [1070] ist der wesensmäßige Abstand beider Begriffe noch nicht im totalen Staat H e g e l 'scher Prägung eingeschmolzen, in dessen schrankenloser Allzuständig-

---

1065) M e i n e c k e , S. 168 .

1066) H e g e l , Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften § 545(Werke 7, S. 419), Philosophie des Rechte § 330 (Werke 8, S. 424).

1067) Vgl. oben 3. Kapitel I.2.2., S. 175 - 177.

1068) M e i n e c k e , Weltbürgertum und Nationalstaat, S. 239.

1069) Über die begriffliche Trennung von Volk und Staat im Sinne F i c h t e s s. oben 6.1., S. 276 f.

1070) Vgl. oben 5., S.272 - 276.

keit und Allmacht Staat und Volk zusammenfallen. Im Gegensatz zu H e g e l s Machtstaat schließt dieser romantisch-idealistische Staatsgedanke die Völker nicht voneinander ab; denn die letzten Ziele bleiben menschheitliche, die ihrer Idee nach erst im möglichst engen Zusammengehen der Völker erreicht werden können. K l u c k h o h n führt hierzu ein Wort des Romantikers Zacharias W e r n e r aus dem Jahre 1803 an, der dieses Verhältnis von Staat und Menschheitsganzem mit den Worten umschreibt: "Der Staat ist eine Verbindung, die einer gegebenen Menschenmasse es möglich machen soll, ihre höchste Bestimmung zu erreichen. Sie isoliert diese Masse, um sie veredelt der ganzen Menschheit wiederzugeben" [1071].

7. Zusammenfassung

Der hier zur Darstellung gekommene deutsche Volksgedanke findet, wie wir festgestellt haben, seinen Ausgangspunkt und entscheidenden Anstoß im kulturellen Bewußtsein einer geistigen Einheit als Grundlage der späteren Forderung nach politischer Selbständigkeit. Außerhalb einer festen politischen Ordnung gewonnen kennt der Begriff des Deutschen daher nicht die starre Verbindung zwischen der Nation- und Staatsidee französisch-demokratischer Auffassung. Anders als die "Deutsche Bewegung" steht in Frankreich die Gleichsetzung von Nation und Staat mit dem Anspruch auf staatliche Selbstbestimmung an A n f a n g eines politisch-revolutionären Geschehens, das sich unmittelbar auf die Begründung neuer Staatlichkeit richtet [1072].

Die deutsche Nationidee, wie wir sie auch in der Gedankenwelt der Burschenschafter aufgefunden haben, ist im Vergleich

---

1071) K l u c k h o h n , Persönlichkeit und Gemeinschaft, S. 90, Anm. 4.

1072) Z i e g l e r , S. 223.

dazu undogmatischer, apolitischer und weniger starr; denn die romantische Idee des Volksgeistes führt als solche nicht mit begrifflicher Notwendigkeit zum Postulat der Identifikation von Staat und Nation [1073]. Während der rein staatsbezogene, etatistische Volksbegriff westeuropäischen Ursprungs die Eigenständigkeit des Volkes nicht gelten lassen oder doch abwerten will, so wird jene Gleichsetzung von nationaler und politischer Einheit im deutschen Volksgedanken nicht zur unbedingten ideologischen Konsequenz [1074]; vielmehr erwächst, wie wir verfolgen konnten, die Forderung nach politischer Selbständigkeit der realistischen Erkenntnis, daß das deutsche Volk sich nur innerhalb eines eigenen Staatsverbandes frei entfalten könne. "Die freie Selbständigkeit", so hatte L o h o l m erklärt, "ist nicht das höchste Ziel, was erstrebt wird, aber das notwendige Mittel, ohne welches ein Volk kein Ziel erreichen kann" [1075].

Dabei ist aber dieser deutsche Volksgedanke in seinem Verhältnis zur Staatsidee elastischer [1076], das Nationalbewußtsein dieser Generation der Erhebungszeit noch "in einem anderen, flüssigeren Zustande ..., als jenes durch die Entwicklungen des neunzehnten Jahrhunderts fest gewordenen Nationalgefühl, das an die Vorstellung einer unbedingten nationalen Unabhängigkeit und Selbstbestimmung gebunden ist", wie M e i n e c k e mit dem Blick auf die weltbürgerlichen Unter-

---

1073) Der hierin liegende Gedanke der Eigenständigkeit des Volkes, der sich in der hier angedeuteten Weise von dem rein staatsbezogenen, etatistischen Volksbegriff unterscheidet, ist auch Gegenstand des hier verschiedentlich schon angeführten Buches von M.H. B o e h m , der die schon seit H e r d e r angelegten Ansätze zu einer der allgemeinen Staatslehre entgegengestellten Entwurf einer Theorie vom eigenständigen Volk entwickelt.

1074) Vgl. Z i e g l e r , S. 226

1075) W e n t z c k e , S. 104; S c h u l z e - W e s t e n, S. 229

1076) Vgl. Z i e g l e r , S. 223

strömungen in den Gedanken und Plänen der preußischen Reformer H a r d e n b e r g , S t e i n , G n e i s e n a u , S c h a r n h o r s t , B o y e n meint [1077]. Daneben läßt die Idee des Volksgeistes prinzipiell vielfältigere Formen der politischen Organisation als adäquaten Ausdruck seines Wirkens zu als dies die eindeutige französische Formel der nationalen "république une et indivisible" einzuräumen vermag [1078].

Diesem von der Theorie her weniger fixierten Verhältnis von Volks- und Staatsidee sind daher auch - wie im folgenden Kapitel darzulegen sein wird - keine festen Grundlinien für die Verfassung eines Nationalstaates zu entnehmen, der, so haben wir festgestellt, zwar als Notwendigkeit empfunden wurde, nichtsdestoweniger aber zunächst nur als ein verschwommenes Ideal erscheint [1079]. So bestimmt die dem deutschen Volksgedanken zugrundeliegenden sittlichen Forderungen sind, so unbestimmt und vielfältig stellen sich die hieraus abgeleiteten politischen Konsequenzen dar.

III. Der innenpolitische Aspekt des Volksgedankens

Wir haben an die Erörterungen der außenpolitischen Implikationen des Volksgedankens [1080] anschließend die Frage nach dem Verhältnis von Volk und Staat gestellt, das wir nun aus burschenschaftlicher Sicht auf seine innenpolitischen Folgerungen und Forderungen hin zu betrachten haben. Denn der politische Patriotismus, d.h. die Beziehung von Nation- und Staatsidee muß hier, wie oben festgestellt, im Zusammenwirken beider - der außen- und innenpolitischen - Komponenten gesehen werden [1081], die ihren Niederschlag in den Ideen der Einheit und Freiheit finden.

1077) M e i n e c k e , Zeitalter der deutschen Erhebung, S.118
1078) Vgl. Z i e g l e r , S. 223 f.
1079) M e i n e c k e , Zeitalter der deutschen Erhebung, S. 40
1080) Oben I.2., S. 257 - 262.
1081) Vgl. oben I.1.2., S. 256 f.

1. Der Zusammenhang von nationaler und liberaler Tendenz: Einheit und Freiheit

Den im Freiheitskrieg sich offenbarenden historischen Zusammenhang beider Ideen beschwört C a r o v é in der Einleitung seines Entwurfs einer Burschenschaftsordnung: "Die neuesten Weltbegebenheiten, der Kampf um Deutschlands Unabhängigkeit, hat der deutschen Jugend auf den Universitäten ein höheres Interesse eingeflößt ...; sie hat auch für den Zweck, daß die deutschen Länder freie Verfassungen erhalten, ... mitgeblutet und die Hoffnung ... einer Wirksamkeit im politischen Leben des Staates aus dem Schlachtfeld mitgebracht" [1082]. So war bei den studentischen Heimkehrern des Freiheitskrieges der Aufbruch liberaler Tendenzen mit dem nationalen Gedanken dieses Krieges unlösbar verbunden.

Einheit und Freiheit als wechselseitig sich bedingende Ideen sind auch, wie der Wahlspruch "Ehre, Freiheit, Vaterland" ausdrückt [1083], die "Grundtriebe des Burschenlebens", deren innere Verbindung die Einleitung zur Verfassungsurkunde der Jenaischen Burschenschaft darlegt: "Das Gefühl der Notwendigkeit, daß die Freiheit ... erhalten und beschirmt werden müsse, der Gedanke, daß dies nur möglich sey, durch gemeinsame Kraft, der brüderliche Sinn und das Gemeingefühl, zu einem Ganzen zu gehören, fordern wohl lebhaft auf zu Verein und enger Verbindung ... Aber nur eine solche Verbindung, die auf den Geist gegründet ist, der uns das sichern kann, was nach Gott das Höchste und Heiligste seyn muß, nehmlich Freiheit und Selbständigkeit des Vaterlandes, sind dem Zweck der Hochschule angemessen, weil nur in ihnen die allseitige Ausbildung der Jugendkraft zum Heil unsers Volkes befördert und erhalten werden kann. Eine solche Vereinigung der Burschen nennen wir: Burschenschaft" [1084].

1082) C a r o v é, Entwurf, S. V.

1083) Zu diesem Wahlspruch vgl. u.a. die Einleitung der Jen. Verfassung, J.L. H a u p t , S. 254

1084) E b d ., S. 250

F i c h t e bringt den Zusammenhang beider Ideen in seinem "Entwurf zu einer politischen Schrift" auf die Formel: "Der Einheitsbegriff des deutschen Volkes ... wird nicht irgend eine gesonderte Volkstümlichkeit zur Geltung bringen, sondern den Bürger der Freiheit verwirklichen" [1085]. "Dies Vaterland und diese Freiheit sind das Allerheiligste auf Erden ...", meint A r n d t , der sein Publikum dazu mahnt, "daß keine Liebe dir heiliger sei als die Liebe des Vaterlandes und keine Freude dir süßer sei als die Freude der Freiheit" [1086]. L u d e n schließlich bemerkt hierzu: "... wir denken bei dem Wort Vaterland an unser Volk, ... und an den Staat, der uns Freiheit verheißt." daher ist "mein Vaterland, wo ich frei unter meinem Volke lebe" [1087].

Das nationale und das konstitutionelle Verfassungsproblem stehen daher hier - wie in jüngster Zeit B ö c k e n f ö r d e aufzeigt - nicht isoliert nebeneinander, sondern, vorgezeichnet durch die verfassungsgeschichtliche Ausgangslage nach der Französischen Revolution, in wechselseitigem Beziehungsverhältnis; sie sind verschiedene Seiten des im Grunde einheitlichen Verfassungsproblems. Denn die Schaffung konstitutioneller Formen und Verfahren, die Eröffnung politischer Mitwirkung für Volksvertretung und öffentliche Meinung war einerseits Voraussetzung für Entfaltung und Artikulierung der nationalen Bewegung; zum andern ergab sich die Einheit von Nationalem und Konstitutionellem aus der Eigenart des deutschen Nationalbegriffs, weil, wie B ö c k e n f ö r d e aufzeigt, für die deutsche Nationalbewegung das Konstitutionelle - im Sinne eines organischen Ausgleichs zwischen Königtum und Volksfreiheit - der Eigenart der nationalen Geschichte und

---

1085) F i c h t e , S.W. Bd. 7, S. 568 ff., 571.

1086) A r n d t , Katechismus für den deutschen Kriegs- und Wehrmann (1813), in: ausgew. Werke XIII, S. 57 f.; vgl. K l u c k h o h n , Idee des Volkes, S. 143 f.

1087) L u d e n , Das Vaterland oder Staat und Volk (1814), in: Nemesis I. Bd., 2. Stück, S. 230 f.

des nationalen Wesens entsprach [1088]. Hier findet auch die in früherem Zusammenhang dargestellte Ansicht von der Freiheitsliebe als Erscheinung deutscher Volkstümlichkeit [1089] ihren realgeschichtlichen Hintergrund.

Nach allem erweist sich der hier zur Erscheinung kommende innere Zusammenhang der Einheits- und Freiheitsidee als das innenpolitische Wesen dieses Volksgedankens, das sich mit dem L u d e n - Wort umschreiben läßt: "... Vaterlandssinn, das heißt, ein Leben, dessen einziger Zweck die Erhaltung und Förderung der Freiheit in seinem Volke ist" [1090].

Dabei verstehen solche Äußerungen unter "Freiheit" teilweise den philosophischen Begriff der inneren Freiheit [1091], zum Teil meinen sie damit die politische Freiheit einer freien Verfassung. Die Begriffe sind aber nicht immer unterscheidbar, da hier - wie unten näher darzustellen sein wird - beide Freiheiten, die geistige und die politische in der Weise miteinander verbunden erscheinen, daß die Erstere Bedingung für die Möglichkeit der Letzteren ist.

Den p o l i t i s c h e n Inhalt des hier in Rede stehenden Ideenzusammenhangs von Einheit und Freiheit heben die "Grundsätze und Beschlüsse des 18. Oktobers hervor indem sie empfehlen, "bei festlichen Veranstaltungen an großen Tagen"

1088) Ernst-Wolfgang B ö c k e n f ö r d e , Verfassungsprobleme und Verfassungsbewegung des 19. Jahrhunderts, in JuS 1971, S. 560 ff., 561 f., 563. Die soziale (gesellschaftliche) Seite des Verfassungsproblems, die B ö c k e n f ö r d e als dritte Komponente diese Komplexes ansieht, soll im vorliegenden Zusammenhang außer Betracht bleiben.

1089) Vgl. oben 2. Kapitel II.5.2., S.114 - 116.

1090) L u d e n, aaO., S. 230. Über den Zusammenhang der Forderungen nationaler Einheit und verfassungspolitischer Freiheit vgl. ferner Werner C o n z e , Die deutsche Nation, Ergebnis der Geschichte, Göttingen 1963, S. 45 f.

1091) Vgl. oben 1. Kapitel II., S. 30 - 34 .

den Ruf "Blücher und Weimar" als ersten Trinkspruch auszubringen zur Mahnung an Deutschlands Unabhängigkeit nach außen und staatsbürgerliche Freiheit im Innern [1092], was H e r b s t in der Forderung nach Selbständigkeit des Volkes "in seinen öffentlichen Institutionen und in seiner Stellung nach außen" [1093] zum Ausdruck bringt.

Gleichzeitig stellt sich der Befreiungskrieg aus dieser Sicht als die praktisch-politische Manifestation der Prinzipien deutscher Philosophie dar: Wir haben schon in früherem Zusammenhang die Ansicht über die philosophische und die politische Natur dieses Krieges erörtert [1094] und erkennen nun die Zusammengehörigkeit beider Aspekte unter dem Blickwinkel des Prinzips der Einheit von Theorie und Praxis [1095], wie sie auch Hermann Friedrich Wilhelm H i n r i c h s , seit 1825 Professor in Halle, in seinen "Politischen Vorlesungen" interpretiert: Im Befreiungskrieg habe "die philosophische Kategorie der Selbstbestimmung und Freiheit des Geistes" "Volksthümliche Macht" gewonnen. Dabei habe, so führt H i n r i c h s diese These aus, der Befreiungskrieg nicht nur dem Kampf gegen die Franzosenherrschaft und dem Erhalt des angestammten Fürstenhauses gegolten; vielmehr sei "der Geist der Zeit und des Volkes", in dem dieses vollbracht worden sei, durch die Kategorien "Einheit des Vaterlandes" u n d "Selbstbestimmung in den öffentlichen Angelegenheiten" gleichermaßen bestimmt gewesen. Beides zusammen erst mache "die eigentliche Seele des Befreiungskrieges" aus. "Der Geist der Befreiung von dem Feinde nach außen" sei zugleich "der Geist der Befreiung nach innen" gewesen [1096].

1092) S c h u l z e - W e s t e n , S. 225 .

1093) H e r b s t , S. 65; vgl. oben I.1.1., S.255 und I.1.2., S. 257.

1094) Vgl. oben 2. Kapitel III.4.3., S. 150 - 153; 4. Kapitel I.2.1., S. 257 - 259.

1095) Vgl. oben I. Kapitel III., S. 34 - 42 .

1096) Hermann Friedrich Wilhelm H i n r i c h s , Politische Vorlesungen. Unser Zeitalter und wie es geworden, nach seinen politischen, kirchlichen und wissenschaftlichen Zuständen mit besonderm Bezuge auf Deutschland und namentlich Preußen. 2. Bd., Halle 1843, S. 277 f., 2, 181.

Gleichzeitig offenbart sich für H i n r i c h s, der - wie L ü b b e erwähnt - ein Verteidiger des Rechts burschenschaftlichen Freiheitsstrebens war, in dieser Wechselbezüglichkeit von Einheit und Freiheit die besondere politische Problematik der inneren Verhältnisse Preußens und Deutschlands nach 1815. Er sieht diese historisch darin begründet, daß die liberale Emanzipation der Gesellschaft unter dem Fremdherrschaftszwang derselben Nation begann, an deren Verhältnissen diese Emanzipation politisch und geistig orientiert war; daß ferner der nationale Befreiungskampf gegen diese Fremdherrschaft im Bündnis mit denselben Mächten geführt werden mußte, die, wie die Fürsten, jene Emanzipation als eine Bedrohung ihrer eigenen Stellung zu verhindern strebten [1097].

Im Folgenden wird nun darzustellen sein, wie sich in der Vorstellung der Burschenschafter die Einführung des in solcher Weise unlösbar mit dem Nationalgedanken verbundenen Freiheitsideals in die politische Wirklichkeit vollziehen soll.

2. Die Verfassung

2.1. Das Wesen der Staatsverfassung

2.1.1. Der sittliche Endzweck der Staatsverfassung

Aus der ethischen Begründung des Volksgedankens und der damit korrespondierenden Auffassung vom sittlichen Endzweck des

---

1097) Zum Vorstehenden vgl. Hermann L ü b b e , Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte. Basel / Stuttgart, S. 65 - 68

Staates [1098], dem Gedanken, daß "die innere Freiheit aller Bürger zum Wesen des Staates gehöre" (S t e f f e n s) [1099], folgt für die Verfassung der Auftrag, im Staatsinneren die Bedingungen der Möglichkeit einer Verwirklichung dieser sittlichen Zielsetzung herzustellen. Denn, so formuliert H e r b s t diesen Verfassungsauftrag, "nur da wird der Staat den schönen Zweck erreichen, aus Christen Menschen zu machen, indem er jedem die Möglichkeit gibt, sein menschheitliches Wesen frei zu entfalten und frei seine Bestimmung zu erreichen" [1100]. Der Verfassungsinhalt muß daher, wie der Endzweck des Staates überhaupt, in notwendigem Zusammenhang mit der Frage der geistigen Bestimmung des Menschen stehen. "Steht nämlich der Mensch als vernünftiges Wesen, schlechthin und einzig unter dem Sittengesetz," sagt F i c h t e , "so darf er unter keinem andern stehen, und kein Wesen darf es wagen, ihm ein anderes aufzuerlegen [1101]. Hiernach muß auch die Staatsverfassung ihren Maßstab aus diesem unveränderlichen Gesetz der geistigen Welt beziehen; ihr Ausgangspunkt muß stets der seinem inneren Wesen nach zur Freiheit bestimmte Mensch sein [1102].

2.1.2. Rechtsgleichheit und gesetzliche Freiheit als Bedingung der Entwicklung zur Geistesfreiheit

Die Verwirklichung dieser Freiheitsidee im Staate ist aber nach Anschauung der Burschenschafter bedingt durch die gleichzeitige Realisierung des hiermit korrespondierenden Gleichheitsgedankens in Gestalt der Rechtsgleichheit. Die aus dem höheren Endzweck des Staates abgeleitete Staatsverfassung steht damit unter den Anforderungen der Idee individueller

---

1098) Vgl. oben II.1., S. 262 - 264.

1099) Henrik S t e f f e n s , Vorlesungen über die Idee der Universitäten (1808/09), in: Die Idee der deutschen Universität, hrsg. v. Ernst A n r i c h , Darmstadt, 1956, S. 309 - 374, 356.

1100) H e r b s t , S. 65.

1101) F i c h t e , S.W. Bd. 6, S. 81.

1102) Vgl. S c h e n k e l , S. 42, 130.

Freiheit und rechtlicher Gleichheit als der "Bedingung alles wahrhaft sittlichen Lebens" (H e r b s t) [1103], den Elementen also, welche die Ausbildung des höheren Ich im Menschen unterstützen sollen.

"Freiheit und Gleichheit ist das Höchste, wonach wir zu streben haben", verkünden daher unter diesem Blickwinkel die "Grundsätze und Beschlüsse" [1104]. Ebenso erkennt H a s e den freien Staat, "in dem Jeder gleich frei ist", als eine "Einrichtung, durch die allein die gesammte Menschheit gefördert werden kann" [1105]. In einem bei S t e i g e r zitierten Stammbuchblatt des Gießener "Schwarzen" Christian von B u r i , das er seinem Freund Anton H a u p t als Ausdruck gleicher Gesinnung schrieb, heißt es:

"Im Menschen gilt der Mensch allein,
Bey Gleichheit nur kann Freiheit sein.
Drum weiß ich unserm Streben
Nur einen Zweck und einen Ruhm:
Daß unserm Volk wir geben
Ein freyes gleiches Bürgerthum" [1106].

Eine auf dem Prinzip der Freiheit und Gleichheit beruhende Verfassung gehört auch zum Inhalt des Staatsideals Karl F o l l e n s , das zum Ausdruck kommt in dem Vers:

"Ein Reich freier Bürger
Ein Gott, ein Wille soll sein [1107]
Doch die Menschheit im Volk nur schafft den Verein" [1108].

In den Erinnerungen Friedrich M ü n c h s bezeichnet Karl F o l l e n als das Ziel, "worum die gebildeten Deutschen

---

1103) H e r b s t , S. 45

1104) "Grundsätze" Ziffer 19, H e r b s t , S. 195

1105) H a s e , S. 87

1106) S t e i g e r , S. 30

1107) Vgl. hierzu die Déclaration des droits de l'homme et du citoyen 1789, art. VI: la loi est l'expression de la volonte générale. Dazu R o u s s e a u s Äußerung über die volonté générale im Contrat Social Buch II. Kapitel 1, 3, 4 und Buch IV, Kapitel 1; Vgl. P r e g i z e r , S. 21, Anm. 3

1108) Wiedergegeben bei W i t , Bd. I, S. 444; vgl. P r e g i z e r , S. 21

kämpfen, ... eine freie Verfassung und die unbeschränkte Freiheit der geistigen Entwicklung" [1109]. Die Gewährung der Möglichkeit unbeschränkter Entwicklung der geistigen Freiheit für jedermann erhebt auch H e r b s t zum obersten Prinzip einer Staatsverfassung: "Allen Staatsinstitutionen soll der Gedanke zugrundeliegen: der Mensch ist ein selbständiges Wesen, welchem persönliche Würde zukommt und welches darum Anerkennung dieser Würde von Jedermann fordern, und diese Anerkennung wiederum jedem Andern gewähren soll" [1110].

Wird hiernach die Gleichberechtigung aller Bürger zur Grundlage einer Staatsverfassung gemacht, so besagt das in diesem Zusammenhang im Grunde nur, daß jedem einzelnen die Möglichkeit zu gewähren sei, als geistig-sittlich autonomer Mensch mündig zu werden, um sich damit seinen Fähigkeiten entsprechend frei entscheiden zu können. Unter der Überschrift "von den Zwecken und Grundsätzen der Burschenschaft" hebt J. L. H a u p t diese gegenseitige Bedingtheit von Gleichheit und innerer Freiheit heraus indem er sagt: "Gleichheit ist ein Hauptgrundsatz der Burschenschaft, die Anerkennung derselben zu verbreiten, ein Hauptzweck ihres Strebens." "Weit entfernt, daß sie alles gleich und eben machen will, zerbrechen die bestehenden Formen des Lebens, ... sucht sie nichts weiter als eine vollkommene Gleichheit aller Menschenrechte geistig zu begründen." "Denn d i e Gleichheit, welche von einer wahren Freiheit unzertrennlich ist, kann doch blos in der Achtung eines jeden Menschen als solchen, in der Bewahrung aller seiner gesetzmäßig erworbenen Rechte und der Anerkennung aller Verdienste, die er als Mensch wohl verlangen darf, bestehen" [1111]. Unter diesem Aspekt erkennt

---

1109) Fr. M ü n c h , S. 27

1110) H e r b s t , S. 62

1111) J.L. H a u p t , S. 66. - Über den hier zugrunde liegenden moralischen Gleichheitsbegriff vgl. oben 1. Kapitel IV.4.3., S. 62 f.

auch H a s e als "das heilige Menschenrecht: Gleichheit aller vor dem Gesetz" [1112].

Wesentliche Bedingung für die Realisierung der Ideen von Freiheit und Gleichheit als Verfassungsgrundsätze ist daher, daß im Staat das Recht in der Form rechtlicher Gleichheit und - in wechselseitiger Bedingtheit - gesetzlicher Freiheit walte, daß "die Willkühr ende, und daß das Recht gesichert werde", weil "im besonderen Verhältnisse zu Anderen nur derjenige sich frei preisen kann, dessen Rechte alle durch Gesetze ... gesichert sind" (C a r o v é) [1113]. Daher hebt auch H e r b s t hervor, "daß wahre Freiheit nur gewonnen werde in einer streng gesetzlichen Ordnung der Dinge". "Um sicherer zu wandeln und frei als Mensch im Leben sich geltend zu machen, wird man immer kräftiger streben, alle Lebensverhältnisse nach der Idee der Gerechtigkeit zu ordnen, und Tugend und Recht in lebendiger Fülle zur Erscheinung zu bringen" [1114].

Nur in einem Rechtsstaat sind hiernach die für die Möglichkeit einer Entwicklung zu geistiger Freiheit erforderlichen Lebensbedingungen, die als Rechtsinstitut geschützt werden, gegeben; er ist die physische Grundlage für die Entwicklung der Moralität. Allein in einem Staat, der das Recht der Geistesfreiheit des einzelnen als Menschenrecht achtet indem er jedem einzelnen eine Individualsphäre garantiert, wird sich der Bürger zu immer höherer geistiger Freiheit entwickeln können; nur auf diesem Wege wird ihm hiernach die Möglichkeit vermittelt, eine aus geistiger Freiheit handelnde Individualität zu werden.

1112) H a s e , S. 96
1113) C a r o v é , Wartburgrede, S. 11, 14
1114) H e r b s t , S. 81

Das hier in Rede stehende Verhältnis von Gesetz und Freiheit im Sinne der schon erörterten Wechselwirkung von Freiheit und Autorität, Selbstbehauptung und Selbsthingabe der freien Persönlichkeit als Ideal sittlicher Gemeinschaftsgestaltung [1115] behandelt auch J.L. H a u p t in seinem "Entwurf zur Verfassung einer öffentlich anerkannten Burschenschaft", wo er "die rechte Ansicht von Freiheit überhaupt und akademischer Freiheit insbesondere" darlegt: "Die höchste wahre akademische Freiheit kann nehmlich ... in nichts anderem bestehen, als in der Unterordnung Aller unter ein selbstgegebenes ... Gesetz und in der Verbannung aller, diesem Gesetz zuwiderlaufender Willkühr. Ins Leben, in die Wirklichkeit tritt aber die Freiheit erst dann vollkommen, wenn jeder der Gemeinschaft das Gesetz derselben in allen Stücken zu seinem eigenen macht. Allein Zügellosigkeit und Ungebundenheit ist keine Freiheit, Entziehung von aller Obrigkeit ist keine Freiheit, ... seine eigne Willkühr als höchste Regel setzen, ist keine Freiheit ..." [1116].

Auch im empirischen Rechtsstaat F i c h t e s stehen gesetzliche Freiheit und die zu erweckende individuelle geistige Freiheit im Verhältnis wechselseitiger Abhängigkeit, sind "die wahre Grundstütze, auf welcher die Verbesserung des Menschengeschlechts beruht" [1117]. Wir erkennen hier die Verbindung zu dem rechtsstaatlichen Verfassungsideal der Burschenschafter, das H a s e mit den Worten umschreibt: "Nur das Gesetz und die Freiheit ist die Mutter großer Tugenden, nur durch die Töchter wird die Mutter erhalten, beide gehen zusammen unter" [1118]. Auch C a r o v é meint, "daß zum festen Bestehen sowohl als zum Glück eines Staates die g e s e t z m ä ß i g e F r e i h e i t Aller Einzel-

---

1115) Vgl. u.a. oben I. Kapitel IV.3., S. 55 - 59

1116) J.L. H a u p t , S. 157 f. - Vgl. oben 1. Kapitel II. 1., S. 31 Anm. 89)

1117) F i c h t e , S.W. Bd. 4, S. 364; vgl. hierzu S c h e n k e l , S. 30 f., 54, 57, 140 ff., 148, 229

1118) H a s e , S. 85

nen erforderlich sey." "Wahre Freiheit wohnt nur dort, wo die Vernunft sie mit ihrem Gesetz beschützt" [1119].

2.1.3. Rechtsstaat und Vaterlandsliebe

Der einzelne kann aber in der Vorstellung der Burschenschafter sein wahres Wesen nur innerhalb der Gemeinschaft seines Volkes entfalten [1120]. Von hier aus kommt daher den konstitutionellen Einrichtungen die Aufgabe zu, die wahre Wesenheit des Volkes und dadurch die individuelle Geistesfreiheit in ihrer Entwicklung zu fördern; denn "frei ist der Mensch nur in der Gesellschaft, im gerecht geordneten Leben seines Volkes," meint H e r b s t [1121].

Wahrhafte Volksbildung und die Förderung der autonomen Persönlichkeit der einzelnen bedingen einander nach dieser Ansicht in der Weise, daß H a s e erklären kann: "Vaterlandsliebe ist nur die Liebe zu dem Gesetz, unter dem du frei und glücklich wohnest, für dies nur kannst du dein Leben freudig hinwerfen, denn du opferst es für die Vernunft, für ihr ewiges Recht, wodurch erst das Leben und die Menschheit einen Werth bekommt" [1122]. Denn da, wie ausgeführt, die Sicherung der rechtlichen Verhältnisse Voraussetzung der Entwicklung zu geistiger Autonomie sein soll, liegt hierin gleichzeitig auch die Bedingung des in höherer Einsicht begründeten Vaterlandssinnes [1123], der nach dem oben angeführten L u d e n - Wort "Erhaltung und Förderung der Freiheit in seinem Volke" zum Gegenstand haben soll [1124]. Die

---

1119) C a r o v é , Vortrag bei Eröffnung, in: Drei Reden ... S. 5, 7.

1120) Vgl. hierzu oben 3. Kapitel II.3., S. 197 - 203.

1121) H e r b s t , S. 66.

1122) H a s e , S. 84.

1123) Vgl. hierzu oben 3. Kapitel II.5.2., S. 217 - 223.

1124) Vgl. oben 1., S. 288.

Bedingung der Möglichkeit solcher Vaterlandsliebe ist also nach der hier darzustellenden Auffassung der Burschenschaft nur im Rechtsstaat gegeben. "Vaterlandsliebe darf nicht Affenliebe sein, in blinder, fauler Zuneigung, den gegenwärtigen Zustand desselben für den besten haltend," meint H a s e , "und wenn ein schönes, aber auch dem Thiere gemeines Gefühl mich mit der Scholle befreundet, auf der ich geboren [1125], bindet mich meine heiligste Überzeugung doch nur an das freie Gesetz, wodurch ein Rechtszustand zwischen mir und meinen Mitbürgern begründet ist" [1126].

2.1.4. Die Verfassung als Ausfluß des idell-demokratischen Prinzips

Die Notwendigkeit eines solchen im Dienst wahrer Menschlichkeit stehenden Rechtsstaates ergibt sich, so können wir den vorstehenden Ausführungen entnehmen, aus der Erkenntnis vom Wesen des geistig freien Menschen, d.h. der latenten Existenz eines "idealischen" Menschen in jedem einzelnen, da doch, wie S t e f f e n s hierzu bemerkt, "der Bürger nur frei wird, indem die Gesetze des Staates als die selbstentworfenen seines eigenen Wesens begriffen werden" [1127].

Gleichzeitig wird durch die Garantierung der Rechte und notwendigen Lebensbedingungen der autonomen Persönlichkeit im empirischen Rechtsstaat, die den einzelnen in seiner Entwicklung zu und als einer geistig freien Individualität fördern, der natur-rechtliche Begriff der F i c h t e 'schen Gemeine in die historische Welt eingeleitet [1128]. So stellt sich das Anrecht aller Bürger auf Rechtsschutz als Ausfluß des oben erörterten ideell-demokratischen Gedankens geistiger

---

1125) Über diese Anschauung des Verhältnisses zum Heimatboden vgl. oben 3. Kapitel I.3.2., S. 180.

1126) H a s e , S. 252.

1127) S t e f f e n s , Idee der Universitäten, S. 356.

1128) Zum Begriff dieser Geistergemeinschaft vgl. oben 1. Kapitel IV.4., S. 59 - 65.

Freiheit und moralischer Gleichheit im staatlich-rechtlichen Bereich dar. In der Sphäre des Staates heißt dieses demokratische Prinzip also: Gleichheit aller Staatsglieder in dem Sinne, daß "Jeder gleich frei" (H a s e) sei [1129].

2.1.5. Der "Geist" der Verfassung: Despotie oder Rechtsstaat auf demokratischer Grundlage

Seinem sittlichen Zweck entsprechend ist nach dem bisher Gesagten Kriterium eines Staates, ob ihm das Endziel der Heranbildung des Menschen zur geistig freien Persönlichkeit innewohnt [1130].

Für F i c h t e ist eine Verfassung, die den Verwaltern der öffentlichen Macht diese Verantwortlichkeit nicht auferlegt, eine Despotie [1131]. Despotismus in diesem Sinne ist die "uneingeschränkte Monarchie", wo der Wille des Fürsten als solcher bzw. statt des Gesetzes gilt, die versucht, "den letzten Keim der Selbständigkeit im Menschen zu erdrücken." Ein solcher Staat mit uneingeschränkt monarchischer Verfassung kann nach F i c h t e s Ansicht den Endzweck des einzelnen nicht als obersten Grundsatz haben, weil sonst der Fürst nicht die uneingeschränkte Gewalt besitzen dürfte [1132].

Auch H a s e sieht das Charakteristikum eines Staates in der geistigen Tatsache, ob "Bildung oder Dressur" (F i c h t e)[1133] in ihm herrscht, d.h. ob dem Staat eine despotische, oder aber eine im oben beschriebenen Sinne rechtsstaatliche G e s i n n u n g innewohnt: "Nur das Gesetz und die Freiheit ist die Mutter großer Tugenden [1134] ... in Despotien kann sie nur Dolche

---

1129) Vgl. S c h e n k e l , S. 44, 47, 106, 128, 140, 142.

1130) Vgl. S c h e n k e l , S. 271.

1131) F i c h t e , S.W. Bd. 3, S. 160; vgl. S c h e n k e l , S. 114.

1132) F i c h t e , S.W. Bd. 6, S. 96; vgl. S c h e n k e l , S. 29.

1133) F i c h t e , S.W. Bd. 10, S. 542. - N.W. Bd. 2, S. 542.

1134) Vgl. dieses Zitat oben 2.1.2., S. 295.

schleifen für den Tyrannen, ... und wie sollte sie da ... mit der Muttermilch von den Knaben eingesogen werden, die an Leib und Seele verkrüppelt zu Knechten gemacht werden, eh' sie wußten, was Freiheit sei, eh' sie ihrer werth sein konnten [1135], und Knechte bleiben wie ihre Väter. Wo endlich soll in einem despotischen Staat das rege Streben nach des Lebens Gütern ... kommen, wo keine Sicherheit des Besitzes und Genusses ist, wo ein Wink des Despoten, ein Gelüst seiner Söldner den Schweiß langer Jahre auffrißt ..." Wo, so fragt H a s e weiter, sollen etwa Wissenschaft und Künste blühen, "wo es nicht erlaubt ist einen großen Gedanken auszusprechen, so sie ewig nur predigen kann: der Mensch ist zur Freiheit geboren! wo nur Finsternis und Dummheit vom Thron her begünstigt werden, als die ihn allein schützen?" [1136].

Die danach für den Charakter einer Staatsverfassung entscheidende Frage: Despotie oder Rechtsstaat? ist aber hier nicht in erster Linie ein Problem der politischen Regierungsform von Demokratie oder Monarchie, sondern der Staatsg e s i n n u n g , des "Geistes" der Verfassung: "Im Geist des öffentlichen Lebens soll sich die sittliche Kraft des Volkes spiegeln", sagt H e r b s t [1137], d.h. maßgebend ist, weniger, ob die äußere Verwaltung eine monarchische oder republikanische Form besitzt, sondern das Entscheidende ist die ihr zugrunde liegende geistige Haltung. "Rechter Republikanersinn ... ist, wo gesunde Vernunft und Willenskraft sich beieinander finden," so zitiert E. M ü n c h aus dem Schreiben eines ungenannten Burschenschafters in der Zeit der Demagogenverfolgung und bemerkt selbst hierzu: "Wo der König diesen hat, ist die Regierung constitutionell, wo er aber Willenskraft hat ohne Vernunft, ist sie despotisch ..." [1138].

1135) Dieser Gedanke der geistigen Reife als Voraussetzung für die Ausübung politischer Freiheit wird in späterem Zusammenhang zu erörtern sein.

1136) H a s e , S. 85

1137) H e r b s t , S. 64

1138) E. M ü n c h , S. 366

Solange also das innere Wesen und die Tugenden eines Volkes nicht unterdrückt, sondern geschützt werden, kann nach dieser Ansicht der natur-rechtliche Begriff der 'Gemeine in allen empirischen Verfassungen seine Anerkennung finden, die diesen Begriff achten [1139]. Darum kann auch "wahre Vaterlandsliebe nie in einer Despotie, sondern nur in einem vernunftgemäßen Staate wohnen", wie H a s e sagt [1140]. Also steht, wo Vernunft den Staat regiert, die Verfassung - in welcher äußeren Form auch immer - auf ideell-demokratischer Grundlage getragen von republikanischem Geist, der seine Prinzipien innerer Freiheit und rechtlicher Gleichheit grundsätzlich auch in monarchischer Regierungsform verwirklichen kann; denn ein Staat, der die innere Freiheit des Geistes pflegt, verdient, wie S t e f f e n s diese Anschauung formuliert, "in welcher Form er sich auch darstell, die einzig-wahre Republik genannt zu werden" [1141].

Hier begegnet die romantische Forderung nach Gemeinschaftsgesinnung und sozialem Verantwortungsbewußtsein, wie sie in der vorliegenden Untersuchung wiederholt zur Sprache gekommen ist [1142], und die auch A r n d t als Grundelement seiner Staatsauffassung hervorhebt: "Ich verstehe unter Demokratie hier nicht die Verfassung, sondern die Gesinnung, wie ja überhaupt nur in der Gesinnung das Leben oder der Tod der Dinge liegt ... Die Demokratie nämlich, welche ich meine, ist diejenige, wo der Sinn der Regierenden und der Regierten so gerichtet wird, daß das Volk in immer lebendiger wahrer Teilnahme an dem Wohl und Wehe und der Ehre des Vaterlandes bleibe ... Aber ohne Demokrat zu sein und Demokratisches zu wollen, wird kein König noch Aristokrat künftig mit Ruhm regieren können" [1143]. Demokratie und Monarchie sind auch für

---

1139) Vgl. S c h e n k e l , S. 110 .

1140) H a s e , S. 38.

1141) S t e f f e n s , Idee der Universitäten, S. 343; vgl. K l u c k h o h n , Persönlichkeit und Gemeinschaft S.94 Anm. 3 .

1142) Vgl. u.a. oben 1.Kapitel IV.3.2., S. 56 - 59, 3. Kapitel II.3.1., S. 197 - 199 und 5.2.2., S. 4. Kapitel II. 5., S.

1143) A r n d t , Schwedische Geschichten unter Gustav Adolf dem Dritten, vorzüglich aber unter Gustav dem Vierten Adolf, Leipzig 1839, S.60; vgl. K l u c k h o h n , Persönlichkeit und Gemeinschaft, S. 102, Anm. 2.

L u d e n nicht der Art, sondern nur der Form, dem Grade nach verschieden; beide sind republikanisch. Dort "repräsentiert einer", hier "ein Körper den Souverän, d.h. den unabhängigen Staat". "Der Staat als Offenbarung der Vernunft muß in allen möglichen Formen realisiert werden." Überall und nur da, "wo eine Konstitution und ein bürgerliches Gesetz stattfindet, ist Freiheit, Republikanismus, ein Gemeinwesen" [1144].

Der von K a n t stammende Terminus "Republikanismus" [1145] ist hier im philosophischen Sinn des idealen Rechtsstaates zu verstehen, wie ihn Friedrich S c h l e g e l in seinem "Versuch über den Begriff des Republikanismus" (1796) behandelt: An der naturrechtlichen Denkweise F i c h t e s orientiert kann, so hebt M e t z g e r hervor, ein Staat nach S c h l e g e l s Auffassung entweder "despotisch" oder "republikanisch" sein; auf der Stufe kultureller Vollendung ist jedoch nur noch die "republikanische" Form am Platze. Nach diesem Staatsbegriff ist der primitive Despotismus nur ein "Quasi-Staat", der zum "Anti-Staat" wird, wenn er seiner Fortentwicklung zur Republik widersteht. Die Monarchie ist aus dieser Sicht ein Staat, der seiner Form nach "despotisch", dessen Geist aber schon "republikanisch" ist [1146]. Auch N o v a l i s versteht "Republik" philosophisch, nämlich als die Durchführung des Rechtsstaates, wenn er erklärt: "Freiheit und Gleichheit verbunden ist der höchste Charakter der Republik oder der echten Harmonie;" diese wahre Republik, sagt N o v a l i s , "ist (ein) philosophischer Staat, Republikanism ist politischer Philosophism" [1147]. Im Sinne des oben erörterten Gedankens der gefühlsmäßigen engen Verbindung

---

1144) L u d e n , Handbuch der Staatsweisheit, S. 23, 12; vgl. E h r e n t r e i c h , QuD., Bd. 4, S. 62 f.

1145) Vgl. M e t z g e r , S. 225, Anm. 2

1146) S c h l e g e l , Jugendschriften, Minor Bd. II, S. 57 ff. vgl. M e t z g e r , S. 225 mit Anm. 3

1147) N o v a l i s , Minor Bd. III., S. 228, 336; vgl. M e t z g e r , S. 232.

zwischen Individuum und Staat [1148] bezeichnet N o v a l i s als "echten Republikanismus" die "Allgemeine Teilnahme am ganzen Staat, innige Berührung und Harmonie aller Staatsglieder". Republik ist für N o v a l i s "echte Harmonie" [1149] - und zwar in dem Sinn, wie etwa oben der Zustand unter den Gliedern der Geistergemeinschaft gesehen wurde, den F i c h t e als die "Übereinstimmung aller zu derselben praktischen Überzeugung in der einigen Ideenwelt umschreibt [1150].

So verstanden ist also "Republikanismus" auch in Monarchien zu verwirklichen.

1.2. Die Unterscheidung von Staatsverfassung und Regierungsverfassung - Die Aufgabe der Politik

Die im vorigen Abschnitt behandelte Unterscheidung nach äußerer Regierungsform und dem Geist der Verfassung liegt auch der Staatslehre F i c h t e s zugrunde, die hier zwischen den Begriffen "Staatsverfassung" und "Regierungsverfassung" unterscheidet:

Danach steht die Staatsverfassung, deren oberstes Entwicklungsprinzip der ideell-demokratische Gedanke ist, der verwaltungsmäßigen Regierungsverfassung gegenüber, welche die p o l i t i s c h e Frage zu entscheiden hat, wer in der empirischen Wirklichkeit einer Gemeinschaft regieren solle. "... nur die Form der Staatsverfassung ist durch die Vernunft bestimmt und ihre Realisierung schlechthin gefordert," sagt F i c h t e , "keineswegs aber die Regierungsverfassung. Wird nun der Staatszweck so klar, als es in jedem Zeitalter möglich ist, eingesehen, und auf die Realisierung dieser be-

---

1148) Vgl. oben II.5., S. 272 - 276.

1149) N o v a l i s , Minor Bd. II., S. 160, Bd. III., S. 228; vgl. K l u c k h o h n , Persönlichkeit und Gemeinschaft, S. 50 .

1150) Vgl. oben 1. Kapitel IV.4.2., S. 61; F i c h t e , S.W. Bd. 4, S. 236 .

stimmten Einsicht alle vorhandene Kraft aufgewendet, so ist die Regierung recht und gut, ob sie nun in den Händen Aller oder in den Händen einzelner Mehrerer oder endlich in der eines Einzigen ruhe" [1151].

Diese letztere Frage ist für F i c h t e Gegenstand der Politik als derjenigen Wissenschaft, "welche es mit einem besonderen, durch die zufälligen Merkmale (empirisch) bestimmten Staate zu tun hat, und betrachtet, wie das Rechtsgesetz in ihm sich am füglichsten realisieren lasse ..." [1152]. So verstanden hat Politik nur anzustreben, das im Vernunftstaat als rechtens Geltende im empirischen konkreten Staat unter den gegebenen Bedingungen auszuführen [1153].

Die vorstehenden Ausführungen lassen erkennen, daß die bisher auseinandergelegten staatsrechtlichen und politischen Anschauungen der Burschenschafter in der geistigen Sphäre des Idealismus urständen. Das dem Volksgedanken in der oben skizzierten Weise verbundene Problem der Demokratie [1154] erscheint hier dem Vorbild F i c h t e s folgend aus rein begrifflich deduzierten, rationalistischen Voraussetzungen aufgebaut, abgeleitet aus der das eigentliche Wesen des Menschen darstellenden Vernunft, die das gesellschaftliche Leben bestimmen und leiten soll [1155].

Wir haben uns nun im Folgenden mit der Frage zu beschäftigen, in welcher politischen Form nach der eben erörterten Anschauung die dargestellten Grundsätze einer "vernunftgemäßen" Verfassung in der historischen Tatsachenwelt zu realisieren seien.

1151) F i c h t e , S.W. Bd. 7, S. 155; vgl. S c h e n k e l , S. 220 .

1152) F i c h t e , S.W. Bd. III., S. 286

1153) Vgl. S c h e n k e l , S. 130 .

1154) Vgl. oben 1., S. 286 - 290.

1155) Vgl. Z i e g l e r , S. 147.

2.3. Die Veränderlichkeit der Verfassung

Die Begriffe von Freiheit und Gleichheit werden ihrer idealistischen Herkunft nach im Denken der Burschenschaft, wie schon ausgeführt, nicht in erster Linie im Sinne unserer heutigen politisch-demokratischen Auffassung als vorgegebener Menschenbesitz verstanden, sondern als sittliche Aufgabe, zu der der Mensch erzogen werden kann und sich selber erziehen muß [1156], und die der Staat an seinen Bürgern erfüllen soll [1157]. Ist die geistige Natur des Menschen als autonome Persönlichkeit kein ursprünglicher Bestand, sondern steht ihre Verwirklichung erst als Ziel am Ende der menschlichen Entwicklung [1158], so erscheinen die Gedanken der Freiheit und Gleichheit nicht als t a t s ä c h l i c h e Voraussetzungen, auf denen sich der empirische Staat und seine Verfassung gründen ließe. Erst in der Erkenntnis der einigen Ideenwelt vielmehr findet der geistig befreite Mensch das Gleiche, das ihn in seinem geistigen Ursprung mit den anderen Individualitäten verbindet [1159].

Aus der Vorstellung aber, daß alle individuelle Freiheit durch Entwicklung errungen wird, folgt für die Ausgestaltung einer Verfassung, die den Endzweck des einzelnen fördern soll, daß es keine absoluten, unveränderlichen Regelungen geben kann; denn wenn die Rechtsordnung als solche nur Bedeutung als Mittel zur Annäherung an das absolute Ideal der sittlichen Menschengemeinschaft hat, so gibt es keinen allgemeingültigen Verfassungsinhalt als konstantes Mittel zur Bewirkung der sittlichen Kultur [1160].

1156) Vgl. oben 1. Kapitel II.2., S. 32 f.; IV.2.2., S. 52 - 55.

1157) Vgl. oben II.4., S. 267 - 272.

1158) Vgl. oben 1. Kapitel II.3., S. 33 - 34 sowie 2. Kapitel I.1., S. 74 - 78.

1159) Vgl. oben 1. Kapitel IV.4., S. 59 - 63.

1160) Vgl. H a y m a n n , S. 50, 52.

Daher ist für F i c h t e "keine Staatsverfassung unabänderlich"; "es ist in ihrer Natur, daß sich alle ändern". Wenn in der F i c h t e 'schen Auffassung vom Wesen der Freiheit Unveränderlichkeit als "der härteste Verstoß gegen das Recht der Menschheit an sich erscheint" [1161], so wird hier ein schon von K a n t vorbereiteter Gedanke ausgesprochen, daß jede Festlegung ewiger Rechtsinhalte an dem allein unveränderlichen allgemeingültigen Sittengesetz scheitern muß [1162]; "Steht nämlich der Mensch als vernünftiges Wesen schlechthin und einzig unter dem Sittengesetz, so darf er unter keinem anderen stehen, und kein Wesen darf es wagen, ihm ein anderes aufzuerlegen" [1163].

Danach lassen sich "alle Urrechte der Menschheit ... auf folgende zwei Klassen zurückführen: Rechte der unveränderlichen Geistigkeit und Rechte der veränderlichen Sinnlichkeit" [1164]. Die Erstere kennzeichnet die Lebensart der geistig freien Individualität innerhalb der Gemeinschaft; die Rechte der veränderlichen Sinnlichkeit ergeben sich durch V e r e i n b a r u n g der geistig Freien [1165].

2.3.1. Der Maßstab geistiger Reife: das Prinzip "höchstmöglicher" politischer Freiheit

Wenn die Frage der Staatsgestaltung im Zusammenhang mit den Problemen der geistigen Bestimmung des Menschen steht, würde also die Festschreibung von Verfassungsinhalten den Menschen verurteilen, auf der einmal erreichten Kulturstufe stehen zu bleiben, und ihm das Recht der Vervollkommnung ins Unendliche [1166] verwehren [1167].

1161) F i c h t e , S.W. Bd. 6, S. 103, 159
1162) Vgl. H a y m a n n , S. 50
1163) F i c h t e , S.W. Bd. 6, S. 81
1164) F i c h t e , S.W. Bd. 6, S. 170
1165) Zum Vorstehenden vgl. S c h e n k e l , S. 31,42,50 ff.
1166) Vgl. hierzu oben 2. Kapitel I.1., S. 74 - 78
1167) Vgl. H a y m a n n , S. 50

Danach ist jede Verfassung reformbedürftig, die der Geistesfreiheit des Menschen Abbruch tut, das Bedürfnis nach Verfassungsänderung daher jeweils bedingt durch den Grad der Steigerung, in dem das Bewußtsein der freien Individualität in einer Volksgemeinschaft wach wird. In dem Maße, wie der Mensch sein geistiges Dasein erkennt, kann sich die ideelle Staatsverfassung in der konkreten Gemeinschaftsgestaltung verwirklichen. Insoweit ist die Regierungsform des Staates zeitbedingt, d.h. durch die jeweilige historische Situation bestimmt, wobei aber der Begriff des "Historischen" im Sinne der oben erörterten idealistischen Geschichtsauffassung zu verstehen ist [1168].

Ebenso wie die Realisierung des natur-rechtlichen Begriffs der Gemeine abhängig ist von der geistigen Entwicklungsstufe einer empirischen Volksgemeinschaft [1169], so werden hier also aus dem F i c h t e 'schen Gedanken der Gemeine alle Fragen einer für die empirische Wirklichkeit in Betracht kommenden rechtmäßigen, d.h. den Anforderungen der Vernunft genügenden Verfassungsform abgeleitet.

Diesen Zusammenhang zwischen Regierungsform und jeweiligem geistigen Entwicklungsstand des Volkes zeigt B e c h s t e i n auf indem er ausführt: "Größere mittelbare oder unmittelbare Theilnahme an der Verwaltung des Staates im Volk und durch das Volk ist eine Sache, über deren Werth sich nicht ein für allemal und aufs Gerathewohl entscheiden und absprechen läßt; sie hängt ... gänzlich in der politischen Ausbildung und Reife des Volkes ab; diese Reife nicht zu hemmen, halte ich für ein Pflichtgebot ..." [1170].

Die dem sittlichen Endzweck der Verfassung entspringende Forderung nach einer der Mündigkeit des Volkes angepaßten und

---

1168) Vgl. S c h e n k e l , S. 34, 47, 224.
1169) Vgl. hierzu oben 3. Kapitel II.2., S. 193 - 197.
1170) B e c h s t e i n , Bd. I., S. 314 .

seine weitere Entfaltung fördernden Regierungsform beinhaltet negativ, daß das Ideal absoluter geistiger und damit korrespondierender politischer Freiheit dem Endstadium der Menschheitsentwicklung vorbehalten und damit ein im Unendlichen erreichbares Ziel bleibt. Der Begriff der Freiheit stellt sich hiernach als fortwährend tätiger Geist der Befreiung dar [1171]. "Er wird ewig wehen und rauschen, denn das volle Ideal der Freiheit ... wird nie und nimmer erreicht auf Erden," (B e c h s t e i n) [1172] ein Gedanke, den auch N o v a l i s anführt, wenn er meint, daß die vollkommene Durchführung von Freiheit und Gleichheit ein letztes "Ideal" sei und erst dann realisierbar, wenn die Menschen wahrhaft Menschen sein würden; denn "von Natur" seien sie weder frei noch gleich [1173].

"Möglichste Freiheit und Gleichheit" betrachtet auch H a r d e n b e r g s Denkschrift "Über die Reorganisation des preußischen Staates" aus dem Jahr 1807 als Hauptgrundsatz einer weisen Regierung, welche die "natürliche Freiheit und Gleichheit der Staatsbürger nicht mehr beschränke, als es die Stufe ihrer Kultur und ihr eigenes Wohl erfordern" [1174].

1171) Vgl. oben 1. Kapitel II.3., S. 33

1172) B e c h s t e i n , aaO., S. 304

1173) N o v a l i s , Minor Bd. II, S. 169, III, S. 108 f.,117

1174) H a r d e n b e r g führt diesen Gedanken unter der Überschrift "Grundverfassung des Inneren" näher aus und bemerkt hierzu: "... Hier gilt es vor allem, harmonisch mit dem Zeitgeist und dem Weltplan der Vorsehung zu verfahren; und wenn es auch sonst Bedenklichkeiten haben könnte, die Verfassung zu ändern, so verschwinden sie in der gegenwärtigen Lage des Staats." H a r d e n b e r g bezieht sich sodann auf die Denkschrift des damaligen Geh. Oberfinanzrates im preußischen Generaldirektorium v o n A l t e n s t e i n "Über die Leitung des Preußischen Staats" vom 11. September desselben Jahres: "Der Herr Geh.Finanzrat von Altenstein," so führt H a r d e n b e r g aus, "hat diesen wichtigen Gegenstand vorzüglich schön abgehandelt; ich pflichte ihm aus voller Überzeugung bei ... Man schrecke ja nicht zurück vor dem, was er als Hauptgrundsatz fordert, möglichste Freiheit und Gleichheit. - Nicht nur die regellose, mit Recht verschrieene: die die blutigen Ungeheuer der Französischen Revolution zum Deckmantel ihrer Verbrechen brauchten oder mit fanatischer Wut statt der w a h r e n , i m g e b i l d e t e n g e s e l l s c h a f t l i c h e n Z u s t a n d e m ö g l i c h e n,...

.... Fortsetzung von Seit 307
ergriffen, sondern n u r d i e s e nach weisen Gesetzen eines monarchischen Staats, die die natürliche Freiheit und Gleichheit der Staatsbürger nicht mehr beschränken, als es die Stufe ihrer Kultur und ihr eigenes Wohl erfordern." Vgl. in: Publikationen aus den Preußischen Staatsarchiven, 93. Bd. NF, erste Abteilung: Die Reorganisation des Preussischen Staates unter Stein und Hardenberg, Bd. I, Leipzig 1931, Nr. 261, S. 302 - 363, 313. Vgl. hierzu S c h e n k e l , S. 319 - 322, der den Anteil F i c h t e s an dieser Denkschrift hervorhebt.
Die angeführte Denkschrift v o n A l t e n s t e i n s leitet den Abschnitt "Grundverfassung des Innern oder inneres staatsrechtliches Verhältnis" ein, mit allgemeinen Bemerkungen über das Wesen der Staatsverfassung sowie die Notwendigkeit ihrer Veränderung entsprechend dem Fortschritt in der Bewußtseinsentwicklung der Menschheit und gibt eine zusammenfassende Begründung der vorstehend wiedergegebenen Ansicht über diesen Gegenstand: "... Gewöhnlich finden doppelte Fehler bei Ansicht der Grundverfassung statt. Man betrachtet solche entweder als ein bloßes Spiel des Zufalls oder aber als ein unantastbares Heiligtum, welches man nicht nur selbst nicht berühren dürfe, sondern im Gegenteil gewaltsam stehend und ruhend erhalten müsse. ... Jede Grundverfassung und innere Einrichtung des Staats ist allerdings etwas Heiliges, was nicht leichtsinnig und flach betrachtet werden darf. Eine jede Grundverfassung ist ... das Resultat menschlicher Handlungen, ... zugleich aber auch die Erfüllung eines Gesetzes des Weltplans und gehört in dieser Hinsicht der Notwendigkeit an. Sie ist eine Stufe, durch welche das menschliche Geschlecht gehen muß, allein eine Stufe, welche sie demnächst überschreiten soll und auf der sie nicht ewig bleiben darf. Wenn der Zeitgeist oder die Summe der Fortschritte der Menschheit zu einem höheren Ziele mächtig eingreift ... und die Lage der Dinge ändert, der Geist nach anderen Formen strebt und ohne die Änderung der Form kein neuer Schwung zu dem höheren Ziele möglich ist, dann ändert sich die Verfassung von selbst, wenn ihr nicht Fesseln angelegt sind, die solches unmöglich machen. Diese Fesseln zu lösen, ist die Pflicht der obersten Gewalt im Staate. Die Änderung der Grundverfassung ist bloß ein Nachgeben gegen das, was der Zeitgeist erheischt ... Alle Verfassungen roher Völker sind auf ewig bestimmt und werden unabänderlich festgehalten, bis Gewalt sie zerstört. Aufgeklärte und kräftig fortschreitende Völker haben stets in ihrer Verfassung auch deren weitere Ausbildung und die Möglichkeit der Änderung nach besserer Einsicht berücksichtigt." Die Grundverfassung, so führt v o n A l t e n s t e i n weiter aus, sei "eine Stufe der Ausbildung, zwar von der Nation mit Freiheit ergriffen, allein nach ewigen Gesetzen eingetreten", das "Resultat der Notwendigkeit". Die Französische Revolution habe gezeigt, "wie das Festhalten alter oder veralteter Verfassungen lähmt und endlich gänzliche Zerrüttung zur Folge hat. Sie ist ein Beweis, wie eine Umwälzung der Verfassung neue Kräfte gibt." - In einem "Überblick des Zustandes des Preußischen Staats in der letztverflossenen Zeitperiode in Rücksicht auf Grund- oder innere .....

Diese am demokratischen Gedanken im Sinne F i c h t e s orientierte Idee begegnet uns in ähnlicher Form bei H a s e, der erklärt: "Glück und Größe eines Volkes besteht in höchstmöglicher Freiheit aller Bürger ..." [1175]. Allein unter diesem idellen Blickwinkel beantwortet sich hiernach die Frage, ob eine Verfassung den Anforderungen wahrer Menschlichkeit entspricht. Daher zeige sich Vaterlandsliebe, wie H a s e sagt, "nach Innen im eifrigen Streben, dem Vaterland eine seiner Lage und Bildung angemessene freie Verfassung zu verschaffen,... darum ist es erste Bürgerpflicht, die Verfassung seines Staates auf dem Wege Rechtens immer vernunftgemäßer einzurichten ..." [1176]. Dabei weiß auch H a s e um die rein theoretische Idealität dieses Staatsbegriffs, der innerhalb der geschichtlichen Wirklichkeit letztlich nur in Approximationen und Modifikationen realisierbar sein wird.

Ernst Moritz A r n d t führt das in seiner Schrift "Über künftige ständische Verfassungen in Deutschland" (1814) aus: "... nicht das Vollkommenste und Geistigste, nicht was als Urbild der Gerechtigkeit im innersten Gemüte steht, muß der Gesetzgeber immer machen wollen, sondern das Beste und Vollkommenste, was nach der Lage, den Verhältnissen und Bedürfnissen des gegebenen Landes, nach der Bildung, den Trieben

---

... Fortsetzung von Seite 308.

Staatsverfassung" stellt die Denkschrift fest, daß die preußische Verfassung "weit hinter den Fortschritten des Zeitgeistes" zurückgeblieben sei. In den hieraus abgeleiteten Vorschlägen zur Verfassungsänderung nennt v o n A l t e n s t e i n an erster Stelle den von H a r d e n b e r g angeführten Hauptgrundsatz: "Herstellung möglichster Freiheit und Gleichheit bei allen Staatsbürgern in Beziehung auf ihr Verhältnis zu dem Staat." Vgl. in: Publikationen aus den Preußischen Staatsarchiven, 93. Bd. NF, Bd. I, Nr. 262, S. 364 - 566, 389 - 391, 397.

1175) H a s e , S. 147.

1176) D e r s., S. 38.

und Neigungen des gegebenen Volkes werden und bestehen kann; ..." "Er muß den Menschen überhaupt betrachten, was er ist und will und was er wollen kann; dann muß er sein Land und sein Volk betrachten und so das Geistige und Leichte an das Irdische und Schwere hängen ..." [1177].

Die Notwendigkeit einer direkten Relation zwischen der Freiheit im Staat und dem Grad der dort herrschenden Kultur lehrt, wie G o e b e l im einzelnen ausführt, auch L u d e n : Die Kultur, die sich fortentwickelt, wie auch der lebendige Geist immer weiter strebt und keine Schranken seiner Entwicklung duldet, muß in ihrem jeweiligen Entwicklungsstand der inneren Freiheit immer angemessen bleiben. Wenn daher die Einrichtungen des Staates in Widerspruch zum Geist geraten ist, so muß ein solches Auseinanderfallen von Form und Geist [1178] das Verderben des Staates zur Folge haben: "Die Untertanen werden dem Staat entfremdet, sobald ihre Menschlichkeit mit ihrer Bürgerlichkeit in Streit gerät: sie sind nur Bürger, weil sie Menschen sind und sein wollen" [1179]. Oberste Maxime des gerechten Regenten müsse daher sein, ein angemessenes Verhältnis zwischen dem Status der Bürger und dem sich verändernden Kulturstand zu schaffen, d.h. den Menschen mit dem Bürger zu versöhnen suchen. In jedem Staat muß hiernach "der Regent den G e i s t d e r V e r f a s u n g zum Prinzip seines Handelns machen", weil mit dem fortschreitenden Leben auch das beste Gesetz veraltet und dann, dem Buchstaben nach angewendet, starr und lebensfeindlich wirkt. Wahre Staatskunst bestimme daher nach dem Idealbild des Staates den empirischen Staat und passe ihn in organischer Weiterentwicklung den veränderten Bedürfnissen an [1180].

1177) A r n d t , ausgew. Werke, Bd. XIII., S. 212 f.; vgl. K l u c k h o h n , Idee des Volkes, S. 145.

1178) Über das Verhältnis von Volksgeist und Staat als Beziehung von Geist und Form vgl. oben II.3., S. 265 - 267.

1179) Vgl. hierzu die Ausführungen über den sittlichen Zweck des Staates oben II.1., S. 262 - 264.

1180) L u d e n , Handbuch der Staatsweisheit, S. 29, 36, 31, 39; vgl. E h r e n t r e i c h , S. 63.

Hier wird an die Stelle des konstruierten Zweckstaates des Rationalismus der lebendige, organische Staat gesetzt, der Rechtsstaat, dessen Wesen Freiheit ist, der keine Maschine, sondern wie das Leben überhaupt Entwicklung ist. Der Entwicklungsgedanke, der, wie wir sahen, ein wesentliches Element der burschenschaftlichen Gedankenwelt darstellt [1181], wird damit auch auf den Staat und die Formen seiner Verfassung übertragen.

So müssen also geistige Verfassung des Volkes und seine Gemeinschaftsformen in harmonischer Einheit stehen; das bedeutet, daß vollkommene politische Freiheit das Höchstmaß innerer Freiheit voraussetzt. "An dieser inneren Freiheit arbeitet die Burschenschaft vornehmlich", sagt J.L. H a u p t, "wohl erkennend, daß äußere formelle Freiheit nie anders entstehn und bestehn könne, als wenn man ihr Grundfesten in dem innersten Leben der Menschheit erbaut" [1182]. Hier wird politisches Freiheitsstreben als ein aus geistigen Grundlagen geborener Impuls erkannt [1183].

2.3.2. Volkserziehung als Voraussetzung der Staatsgestaltung - Die Führungsrolle der Gebildeten

Dieser gedankliche Ansatz führt uns zurück auf den oben erörterten ethisch-dynamischen Impuls F i c h t e 'scher Denkart, welche die empirische Erscheinung der Geisterwelt

---

1181) Vgl. u.a. oben 2. Kapitel III.1.1.3., S. 125 - 129; 3. Kapitel II.1. und 2., S. 191 - 197.

1182) J. L. H a u p t , S. 68 f.

1183) "Die höchste ist nämlich die menschliche Freiheit, die kleinere ist die politische Freiheit", heißt es hierzu bei A r n d t . "Unselig ist das Volk, welches kein Streben der menschlichen Freiheit hat, weil es nimmer eine große politische Freiheit haben kann." Phantasien zur Berichtigung der Urteile über künftige deutsche Verfassungen, ausgew. Werke, Bd. XIV, S. 70 - 186, 131; vgl. K l u c k h o h n , Idee des Volkes, S. 136 f.

aus Selbstbestimmung und sozialer Verantwortung des Individuums entstehen sieht, aus dem Streben des einzelnen, die Menschheit "in sich selbst und in Andern zur sittlichen Freiheit zu erheben" [1184].

H a s e setzt diesen Gedanken in Beziehung zur Verfassungsgestaltung: "Frei muß unser Volk werden! Das fordert das Gesetz der Vernunft wie die Sehnsucht unsrer Zeit, Freiheit aber ohne Volksleben, ohne Vaterlandsliebe, ohne Bürgertugend ist ein Schwert in des Kindes oder gar des Rasenden Hand, demnach muß es erst der Freiheit würdig werden; ist es das vorerst, so wird ihm das Andre leicht zufallen. Zu dieser Würde sollt ihr es bilden, zuerst müßt ihr also selbst frei sein oder der Freiheit werth, oder innerlich frei, was ziemlich gleich ist, denn wer frei ist in seinem Herzen, kann nimmer zum Knecht gemacht werden" [1185].

Steht also die Staatsverfassung und ihre Ausgestaltung im Zusammenhang mit menschlicher Bestimmung und Reife, so erhalten damit die Probleme der individuellen moralischen Ertüchtigung grundlegende Bedeutung für die Lösung der Fragen einer sozialen Gestaltung des menschlichen Gemeinschaftslebens. Denn wenn man "auf gesetzmäßigem Wege ein besseres Volksleben, eine freiere Verfassung herbeizuführen gedenkt," so muß man, wie H a s e anmerkt, "zuvor sich selbst und sein Volk dieser erst würdig machen" [1186]. Der innere Geist in jeder einzelnen Persönlichkeit soll daher alle Formen des sozialen Lebens durchdringen und in diesem Prozeß schließlich die politische Freiheit hervorbringen. "..... innere Freiheit, das Freiwerden von der Selbstsucht und allem Unedeln, ... ist es hauptsächlich, welche die Burschen-

---

1184) H a s e , S. 30; vgl. oben 1. Kapitel IV.3.2., S. 56 - 59; 2. Kapitel III.3., S. 137 - 143

1185) H a s e , S. 115

1186) D e r s ., S. 126

schaft ... in ihren Mitgliedern wecken und ausbilden will, damit sie erstarken zu jener äußeren, welche die edeln Fürsten dem Volke versprochen haben ..." [1187]. Ebenso schreibt A s v e r u s 1816 in seinem von W e n t z c k e erwähnten Bericht an L o h o l m : "Wir müssen noch mehr Leute erziehen. Wie können wir dem Volke eine Verfassung geben, ehe es dieselbe verdient, ja ehe es nur fühlen kann, daß es ihm Bedürfnis ist!" [1188]. Den gleichen Tenor hat ein Brief A s v e r u s', in dem er ein Jahr später schreibt, es müsse größere Geistesbildung erweckt werden, "ehe für die Freiheit im Staat etwas Durchgreifendes geschehen kann. Das Volk soll erst verdienen, eine bessere Verfassung zu bekommen, ehe wir sie ihm geben" [1189].

Ist es "die geistige Bildung und Freiheit, wodurch die bürgerliche allein würdig erworben und behauptet wird" (A r n d t) [1190], dann ist es wieder die Gemeinschaft der geistig führenden Persönlichkeiten, die - wie sie das wahre Wesen des Volkes verkörpern und verbreiten [1191] - im Staat die Verwirklichung der entwicklungskonformen verfassungsrechtlichen Zustände vorzubereiten und den Rechtsbegriff in der Sinnenwelt zu realisieren haben. Sie sind es, die das Volk "durch Lehre und Beispiel durch Wort und That" zur inneren Freiheit erheben; "dadurch allein wird es der bürgerlichen Freiheit würdig" (H a s e) [1192]. "Diese Freiheit," so umschreibt S t e f f e n s die Führungsrolle der Gebildeten im Staat, "die aus dem Mittelpunkt des Staates sich einem jeden Bürger mittheilt, erringt er nur durch die Bemühung der erhabensten Geister, die, indem sie ihr eigenes Wesen zu ergründen

---

1187) J.L. H a u p t , S. 74

1188) W e n t z c k e , S. 111

1189) E b d., S. 122

1190) A r n d t , Geist der Zeit II, ausgew. Werke Bd. 10 S. 108

1191) Vgl. u.a. oben 3. Kapitel II.2.2., S. 195 f.

1192) H a s e , S. 117

suchen, durch die Gewalt der Weisheit auch den Staat erheben, dessen Bürger sie sind" [1193].

In einem Rechtsstaat, d.h. einem die geistige Freiheit jedes Gliedes der Gemeinschaft schützenden Staat [1194], ist hiernach die jeweilige Verfassungsform das Ergebnis bewußter Arbeit geistiger Menschen. Daher fordert H e r b s t , "daß "Regierungs- und Volksverfassung nicht dem Zufall preisgegeben werden solle, sondern selbständig als das vollendetste Werk vernünftiger Wesen erscheinen müssen, das mit Sicherheit, mit Kraft und Leben die Wechselwirkung vernünftiger Wesen [1195] bestimmt" [1196].

2.4. Verfassung und Volkscharakter

Es ist aber nicht nur der Grad geistiger Reife, der nach dieser Ansicht in der jeweiligen Ausgestaltung der Verfassung seine Entsprechung finden soll, sondern daneben läßt der romantische Gedanke der Individualität die Verfassung als Ausfluß des besonderen Volkscharakters erscheinen.

Form und Veränderlichkeit einer Verfassung wurden in der bisherigen Darstellung nur unter dem Gesichtspunkt ihrer Entwicklungskonformität gesehen. Die sittliche Forderung nach eigentümlicher Ausprägung des nationalen Wesens erfaßt aber, wie wir gesehen haben, neben Kunst, Religion, Sprache, Sitte und anderen Bereichen der sozialen Welt "auch die Staatsverfassung und das Recht" (L o h o l m) [1197]. "Denn jedes

---

1193) S t e f f e n s , Idee der Universitäten, S. 356 .

1194) Vgl. oben 2.1.2., S. 291 - 296.

1195) Zu diesem Motiv vgl. u.a. oben 1. Kapitel IV.3., S. 55-59; 3. Kapitel II.3.2., S. 199 - 201 .

1196) H e r b s t , S. 82 .

1197) W e n t z c k e , Bd. 5, S. 103; S c h u l z e - W e s t e n , S. 229; vgl. oben 3. Kapitel I.3.1. S. 177.

Gemeinwesen", sagt H e r b s t , "gründet sich auf Gesetz und Sitte, und auf die durch Gesetz und Sitte bestimmte eigenthümliche Lebensbildung. Die gesellschaftlichen Formen nun sollen diese eigenthumliche Lebensbildung wahren wie die Schale den Kern. Geist und Form verhalten sich also wie Leib und Seele, wie Mark und Bein. Sie sind unzertrennlich verbunden für die Lebensbildung" [1198]. Auch C a r o v é betont in seinem Entwurf einer Burschenschaftsordnung, daß man "den Staat i n s e i n e r W a h r h e i t" betrachten solle,"d.h. als einen bestimmten, wirklichen, hier also zunächst als einen d e u t s c h e n Staat, dessen Einrichtung und Verfassung also immer mehr oder weniger dem besonderen Volkscharakter entsprechen muß, je mehr oder weniger das Gesetz in der Wirklichkeit Anwendung finden soll oder nicht ..." [1199].

Hiernach soll die Staatsverfassung also nicht nur dem Bewußtseinsstand der Bürger angepaßt, sondern zugleich Spiegel der nationalen Individualität sein, soll sich, wie H a s e formuliert, in einer "der Reife und dem Geist des Volkes" angemessenen Form darstellen [1200]. Die Generalisierung allgemeiner Idealbegriffe vom Staat wird insoweit abgelehnt, jeder nationalen Individualität ihr eigene Staatsform zugebilligt.

3. Die Anschauung der Burschenschafter über die "zeitgemäße" Regierungsform eines deutschen Staates

3.1. Der politische Zeitgeist

Welche konkrete Regierungsform ist es nun, die unter den im Vorstehenden aufgeführten Anforderungen an eine Verfassung

---

1198) H e r b s t , S. 43
1199) C a r o v é, Entwurf, S. 19
1200) H a s e , S. 88

der kulturellen Situation der Deutschen, d.h. also dem "Geist der Zeit" und des Volkes angemessen erscheint?

3.1.1. Die Forderung bürgerlicher Freiheit

Die gegenwärtige Zeit wird hier, wie oben dargestellt, aus geschichtsphilosophischer Sicht als Umschwung von der Epoche der "vollendeten Sündhaftigkeit" in das Zeitalter der "Vernunftwissenschaft" gedeutet, nach welcher Anschauung "das jetzige Geschlecht seine Mündigkeit gewonnen hat" (H e r b s t) [1201].

Diese Vorstellung eines - zumindest im deutschen Volk sich offenbarenden - fortgeschrittenen Standes menschlicher Bewußtseinsentwicklung findet gemäß der soeben erörterten Anschauung einer notwendigen Korrespondenz von Kulturstaat und Verfassungsform ihren Ausdruck in der Forderung nach bürgerlicher Freiheit:

"Verwandt mit der guten ... Richtung des Volkes zu herzlicher Frömmigkeit [1202] und jener der Gelehrten zur Vernunft als dem Himmlischen im Menschen [1203]," so führt H a s e hierzu aus, "ist das Streben unserer Zeitgenossen nach bürgerlicher Freiheit. Wie freu' ich mich das Evangelium ... zu euch bringen zu können, daß die gebildete Menschheit sich reif fühlt, das Recht auf Erden vollkommen herrschend zu machen, denn die große glühende, allverbreitete Sehnsucht setzt immer eine Reife voraus, daß sie alle Arme nach dem Zustand ausbreitet, den die Vernunft unbedingt fordert [1204],

---

1201) H e r b s t , S. 82; vgl. oben 2. Kapitel III.4.2., S. 145 - 149

1202) Zu dieser"deutschen" Eigenschaft vgl. oben 2. Kapitel II.5.1., S. 111 - 114

1203) Vgl. hierzu die Ausführungen über die Anschauung vom Menschen als Vernunftwesen oben 1. Kapitel I.1.1.2., 1.2., S. 22 - 25

1204) Zu dieser Forderung des Vernunftgesetzes, dem Begriff seiner Notwendigkeit vgl. oben 1. Kapitel II.1., S. 30 - 32

... in dem allein das Gottesreich ... zu uns kommen kann[1205], in dem allein die Völker ... groß und glücklich sind, voll heiliger Liebe zum Vaterland, begeistert zum freudigen Bürgertode für ein freies Land, für den theuern Fürsten eines Freistaats ..." [1206].

H a s e macht in diesem Gedankengang erneut die Verbindung anschaulich, die idealistisches Gedankengut mit den von der französischen Revolution angeregten politischen Forderungen seiner Zeit eingegangen ist.

Dabei erscheint hier die Verwirklichung staatsbürgerlicher Rechte und Freiheiten als die Durchführung des geistigen Ergebnisses der Reformation im politischen Bereich, die entwicklungsnotwendige Ergänzung des durch Luther in Gang gebrachten Prozesses der inneren Befreiung: "... wie zur Zeit der Kirchenverbeßrung sich die unendliche Sehnsucht nach Freiheit des Gedankens und Glaubens offenbarte ..., so schreit jetzt e i n Geist aus ganz Europa und aus der neuen Welt jenseits des Meeres: Freiheit! Freiheit!" [1207]. Auch H e r b s t meint, daß die Zeit gekommen sei, "wo das Werk der Reformation aller Lebensverhältnisse im Großen vollendet, wo also, was in kirchlicher Hinsicht begonnen, auch politisch ausgeführt werden sollte." [1208].

In diesem Prozeß erscheint das Ereignis der französischen Revolution, dessen Deutung unten noch näher zu erörtern sein wird, als Abschluß der durch die Reformation eingeleiteten menschheitsgeschichtlichen Entwicklungsphase. Dazu bemerkt C a r o v é in seinem 1834 veröffentlichten "Rückblick auf

---

1205) Über die Idee des Gottesreiches auf Erden vgl. oben 1. Kapitel IV.4.4., S. 63 - 65

1206) H a s e , S. 84

1207) H a s e , S. 85

1208) H e r b s t , S. 71. - Zur Anschauung über die Bedeutung der Reformation vgl. oben 2. Kapitel II.2.3., S. 94 - 96.

die französische Revolution" nebst "Andeutung ihrer welthistorischen Bestimmung" [1209], es sei ihre Bestimmung gewesen, das Christentum in seine politischen Konsequenzen zu überführen. Wie die Reformation die Emanzipation des Gewissens, so habe die Revolution die politisch-bürgerliche Emanzipation des Menschen gebracht. Sie habe in Deutschland das "lebendige Bewußtseyn der allgemeinen Menschen- und Bürgerrechte" erweckt [1210]. Diese Initialwirkung der französischen Revolution für den Gedanken der Freiheit in Deutschland streicht C a r o v é schon in der ersten seiner Heidelberger Reden heraus: "Beinahe dreihundert Jahre später, als die religiöse Befreiung begonnen, gelang es erst der Vernunft, die Ideen von Freiheit und Gleichheit an das Tageslicht treten zu lassen; - und, wie früher unsere Urväter erst die ganze schmähliche Last des römischen Sklavenjochs fühlen mußten, um zum Lebensgefühl zu erwachen, - so bedurfte es bei unseren Zeitgenossen der tiefsten Erniedrigung unter den frechen Szepter eines verdorbenen Nachbarvolkes, um zur allgemeinen Erkenntniß zu gelangen, daß zum festen Bestehen sowohl als zum Glück eines Staates die g e s e t z m ä ß i g e F r e i h e i t Aller Einzelnen erforderlich sey" [1211].

Diese Dialektik erkennt auch H a s e im Entwicklungsgang der Freiheitsrechte in Europa: Von Amerika, so führt er aus, seien "die Gesichte der Freiheit und Gesetzmäßigkeit" nach Europa herübergekommen, "aber sie traten erst in's Leben, als ungeheure Noth ein ganzes Volk dahinriß, Alles zu wagen, um Alles zu gewinnen" [1212].

1209) Hanau 1834

1210) C a r o v é aaO., S. VIII - XIII; vgl. L ü b b e , S. 59 f.

1211) C a r o v é, Vortrag bei Eröffnung, in: Drei Reden, S. 5

1212) H a s e , S. 87. - Zur Anschauung des dialektischen Gangs der Menschheitsentwicklung vgl. oben 2. Kapitel II.1.3., S. 84 sowie III.4.2., S. 145 - 149

3.1.2. Die Deutung des Ereignisses der französischen Revolution

Das Ereignis der französischen Revolution erscheint damit eingeordnet in die Entwicklungsgeschichte des Freiheitsgedankens, der sich aus dieser Sicht in dialektischer Überwindung überlebter Herrschaftsverhältnisse seine Bahn bricht.

Dabei wird das Berechtigte im Auftreten dieser Revolution erkannt als Symptom der Notwendigkeit einer geistigen Wandlung: "Auf fast ganz Europa lag schon vor dem Ausbruch der Revolution eine dumpfe Erwartung," bemerkt H e r b s t hierzu. "... auch war das Vorspiel zum großen Drama schon in den Niederlanden gegen das Haus Österreich und in Nordamerika gegen England eröffnet, und als der Kampf im Großen begann, da sahen wir überall in der lebendigen Bewegung der Völker dessen welthistorische Bedeutung" [1213]. H a s e sagt über die entwicklungsgeschichtliche Bedeutung dieser Europa durchlaufenden Freiheitsbewegung: "Alle Völker Europas bewegen sich im I n n e r n wie zur Zeit der Völkerwanderung nach a u ß e n . Eine neue Gestaltung der Dinge scheint geboren zu werden, aber die Geburt ist schwer" [1214]. Die französische Revolution gehört hiernach in die Reihe der Geschehnisse, die im Kampf der Gegensätze das überkommene Zeitalter ablösen und aus dem völligen Zusammenbruch der alten Ordnung den vom Zeitgeist geforderten Fortschritt in Richtung auf gesetzmäßige Freiheit heraufführen [1215].

1213) H e r b s t , S. 76.

1214) H a s e , S. 89.

1215) Vgl. in diesem Zusammenhang die Ausführungen über die Beurteilung des gegenwärtigen Zeitalters oben 2. Kapitel III.4., S. 143 - 157.

Die von der französischen Revolution vorgetragenen Ideen politischer Freiheit und Gleichheit entsprechen daher als solche dem burschenschaftlichen Verfassungsideal; "denn einmal muß die Freiheit eintreten in das Leben der Staaten," sagt H a s e , "und ist's nicht in unserm Volke, so ist's in einem anderen, ist's nicht durch uns, so ist's über unsern Gräbern, denn das ist eine Forderung der Vernunft, ewig und unbedingt, wie diese"[1216]. Jedoch wird dieses Ideal hier, wie wir gesehen haben, als ein entwicklungsmäßig anzustrebendes verstanden, das im empirischen Staatswesen durch die Formel "höchstmöglicher" Freiheit und Gleichheit einzuschränken ist[1217].

Gleichzeitig wird wieder die bei Erörterung des Zusammenhangs nationaler und demokratischer Tendenz schon angeführte Verbindung erkennbar, welche die französische Revolution und der deutsche Befreiungskrieg im liberalen Denken der Burschenschafter eingegangen war: "Die Studenten," so bemerkt L ü b b e hierzu, "wollten die Verwirklichung jener staatsbürgerlichen Rechte und Freiheiten, aus der sich zugleich die politische Kraft entfaltet, gegen die sie, indem sie von Frankreich herüberdrang, im nationalen Befreiungskampf aufstanden"[1218].

L ü b b e zitiert in dem Zusammenhang den Hegelschüler Karl R o s e n k r a n z , der diese Verbindung in drei Sätzen skizziert: "Durch die Revolution befreiten sich die Franzosen von ihrer Geschichte. Hierauf drängten sie aus sich heraus, den anderen Völkern ihre Freiheit zu oktroyieren; aber die Freiheit läßt sich nicht oktroyieren und die Völker mußten also gegen die von den Franzosen gegebene Freiheit reagieren. Gerade durch diesen Kampf aber erreichte

---

1216) H a s e , S. 90.

1217) Vgl. oben 2.3.1., S. 305 - 311.

1218) L ü b b e , S. 58; vgl. hierzu oben 1., S. 286 - 290.

nun die Geschichte das Resultat, daß die Völker zum Selbstgefühl ihrer eigenen Freiheit gelangten und an ihre Fürsten politische Forderungen stellten, oder vielmehr nur die Erfüllung der Versprechen forderten, welche die Fürsten, um sie gegen Napoleon zu begeistern, freiwillig gemacht hatten" [1219].

Unter diesem dialektischen Blickwinkel betrachtet, wie wir schon sahen, auch C a r o v é Ursachen und Folgen der Revolution: "Von dort, von wo uns das Schlimmste gekommen war," führt er in seiner Wartburgrede aus, "kam auch der Ansatz zur Erweckung und Verjüngung. Die Revolution brach hervor, und aus dem gärenden Schutte des zertrümmerten Reiches stieg ein Geist auf, der zwar in Frankreich selbst wieder verloschen scheint, weil das Volk seiner nicht mächtig war, - der aber neu belebend wie ein Frühlingshauch, sich über Deutschland ergoß, ... und den Samen streuete zu einer besseren Zeit. Er war es, der die Ideen von bürgerlicher Freiheit und von Vorurtheilsfreiheit erweckte, und die Anerkennung der wahren Menschenwürde forderte" [1220].

Neben solcher Rezeption freiheitlicher Ideen hebt C a r o v é zugleich die im Freiheitskrieg sich offenbarende deutsche Reaktion hervor: die gegen französischen Herrschaftsanspruch sich entfaltende politische Kraft in Gestalt des erwachenden Nationalgefühls: "Gleichzeitig erhoben in unserem Vaterlande sich große Weltweise und Dichter ... und das Feuer ihrer Begeisterung entzündete wieder überall die lebendige Sehnsucht nach allem Großen und Schönen und erregte unwiderstehlich das schier verloschene vaterländische Gefühl. ... Ein neuer Anstoß war nötig, und wieder kam er von Frankreich. Denn sein Volk überwältigte das unsre, und gab unbewußt ihm hierdurch das Gefühl seiner Einheit wieder" [1221].

1219) Karl R o s e n k r a n z , Aus einem Tagebuch. Königsberg Herbst 1833 bis Frühjahr 1846. Leipzig 1854, S. 199; vgl. L ü b b e , S. 58

1220) C a r o v é , Wartburgrede, S. 11

1221) D e r s . , aaO.

Fühlen sich die Burschenschafter auf der einen Seite insoweit als Erben der französischen Revolution, deren Ideen als solche übernommen werden, so unterscheiden sie sich jedoch andererseits von den französischen Revolutionären durch die eigenartige, tiefere Begründung dieser allgemeinen Freiheitsforderungen: Danach sind Menschenrechte und individuelle Freiheitssphäre nicht Selbstzweck oder Endzweck, sondern nur M i t t e l allerdings ein unentbehrliches - zum höheren Zweck sittlicher Freiheit der Persönlichkeit [1222].

Daneben erscheint das revolutionäre Ereignis selbst als ein "blutiges Narrenspiel" (H a s e), der Kampf eines Volkes, das - und hier wird die Distanz zum "Franzosentum" wiederhergestellt [1223] - nach Reife und Eigenart [1224] der vollen politischen Freiheit und der republikanischen Regierungsform noch nicht fähig ist: "Was die französische Revolution begonnen und ihr die großen Opfer möglich gemacht hat, waren neben der Verzweiflung des Volks große, schöne Gedanken; ... daß jene Gedankenblitze in ein leidenschaftliches Narrenvolk fielen, das nicht groß genug war die erhabne Göttin anzubeten, ... das war ein unglücklicher Zufall, ... kann aber nicht die Sache selbst treffen, die in ihrer reinen Idee ... dennoch schön ist." "Das eine Revolution in diesem Sinne die Reise um die Welt mache, da sei Gott für! aber der Gedanke, den sie hervorrief, rein wie ein Mirabeau ihn festhielt im Sturm der Zeit, dieser Gedanke, nur nach der Reife und dem Geist des Volkes anders in's Leben getragen, kann es, wird es" [1225].

1222) Vgl. hierzu u.a. die Ausführungen über die Anschauuung vom sittlichen Zweck der Staatsverfassung oben 2.1., S. 290 f.

1223) Vgl. oben u.a. 3. Kapitel I.3.3.1., S. 181 - 185.

1224) Über die Bedeutung dieser beiden Faktoren für die Gestaltung der Verfassung vgl. oben 2.3.1., S. 305 - 311, 2.4., S. 314 f.

1225) H a s e , S. 87 f.

Höhere geistige Einsicht muß daher nach H a s e s Auffassung zu einer Vertiefung der der französischen Revolution zugrundeliegenden geistigen Motive führen, ein Gedanke, den F i c h t e in seinen "Reden" aufgreift: "Unter den Augen der Zeitgenossen hat das Ausland eine andere Aufgabe der Vernunft und der Philosophie [1226] an die neue Welt, die Erreichtung des vollkommnen Staats, leicht und mit feuriger Kühnheit ergriffen, und kurz darauf dieselbe ... fallen lassen ... Der Grund dieses Erfolges liegt am Tage: Der vernunftgemäße Staat läßt sich nicht durch künstliche Vorkehrungen aus jedem vorhandenen Stoffe aufbauen, sondern die Nation muß zu demselben erst gebildet und heraufgezogen werden. Nur diejenige Nation, welche zuvörderst die Aufgabe der Erziehung zum vollkommenen Menschen, durch die wirkliche Ausübung gelöst haben wird, wird sodann auch jene des vollkommnen Staats lösen" [1227].

Auch J.L. H a u p t spricht den Franzosen die geistige Reife zum Verständnis wahrer Freiheit ab und hält dieses im Zustand vollendeter Sündhaftigkeit [1228] befindliche Volk für selbstsüchtig, wollüstig und daher unfähig zum Ertragen politischer Freiheit. "Denn ... wer selbst nicht frei geworden in sich, wen noch die Fessel der Leidenschaft, wessen Geist das Joch der Selbstsucht drückt, und die Sünde des Fleisches, dem wird sich die wahre Freiheit nie offenbaren in ihrer Urschönheit" [1229]. "Wer denkt nicht hierbei an den Wahnsinn der Franzosen in den Zeiten der Verwirrung, die

---

1226) F i c h t e spricht im Vorangehenden von der Aufgabe der deutschen Philosophie, das "Übersinnliche in der Vernunft" aufzusuchen.

1227) F i c h t e , S.W. Bd. 7, S. 353 f.

1228) Zu dieser Entwicklungsstufe der Menschheit vgl. oben 2. Kapitel II.1.2., S. 84

1229) Vgl. die Ausführungen über die sinnliche Natur des Menschen oben 1. Kapitel I.1.1.1., S. 21 f.

gerechte Strafe für ihre Buhlerei mit der Himmlischen" [1230]. In gleichem Sinn schreibt der Erlanger B e n s e im August 1819 an den Gießener S i m o n , "tolle jakobinische Ideen" "würden erst das Volk verderben und dann zwar frei machen; kann aber ein verdorbenes Volk das reine hohe Glück der Freiheit genießen? Frankreich, das nun in seiner eigenen Schlechtigkeit verdirbt, giebt die Antwort" [1231].

3.2. Der Streit zwischen Gemäßigten und Radikalen

Wir kommen nun zurück auf die eingangs dieses Abschnitts gestellte Frage nach den Anforderungen, die sich aus der eben erörterten Ansicht über den Zeitgeist an eine zeitgemäße, d.h. "der Reife und dem Geist" des deutschen Volkes entsprechende Verfassung ergeben.

Bei Einigkeit in der Ansicht über die Republik als ideale Regierungsform teilen sich die Auffassungen der Burschenschafter über Zeitgeist und Methode ihrer Einführung in zwei Lager, deren eines die Zeit für die Verwirklichung dieses einverständlich angestrebten Ideals für noch nicht reif hält und die konstitutionelle Monarchie als Übergangslösung propagiert. Dieser Richtung tritt die radikalere Minderheit derer entgegen, die an eine unmittelbare Einführung der Republik denken. Gegenstand dieser politischen Auseinandersetzung ist somit, wie auch B ö c k e n f ö r d e darlegt, nicht die Frage, ob die von der Französischen Revolution hervorgebrachte politisch-soziale Zielvorstellung überhaupt, sondern ob sie ganz bzw. wann und in welchem Umfang sie akezptiert und verwirklicht werden solle. "Die Staatstheorie und Staatsethik des Vernunftrechts auf der einen, neuhumanistischen Bildungsbewegung und die deutsche idealistische Philosophie auf der anderen Seite hatten wesentliche

---

1230) J. L. H a u p t , S. 68.

1231) Vgl. H. H a u p t , Karl Follen, S. 153.

der in dieser Zielvorstellung enthaltenen Postulate, teils parallel oder vorausgreifend, teils in bewußter Auseinandersetzung mit der Französischen Revolution, anerkannt und sich zu eigen gemacht. Der Charakter der Französischen Revolution als einer historischen Schwelle, die man nicht mehr nach rückwärts überschreiten kann, tritt darin deutlich hervor," so führt B ö c k e n f ö r d e in diesem Zusammenhang über die Folgewirkungen der Französischen Revolution auf die Verfassungsentwicklung in Deutschland aus [1232].

3.2.1. Die konstitutionelle Monarchie als entwicklungskonforme Übergangslösung

Als Vertreter der gemäßigten Auffassung aber zieht H a s e aus dem Verlauf der französischen Revolution politisch die u.a. auch von A r n d t vertretene allgemeine Lehre, daß die Menschen zu einer republikanischen Verfassung noch nicht reif seien, sondern zu einer solchen erst erzogen werden müßten [1233].

Die Gewähr der notwendigen Harmonie zwischen derzeitigem Kulturstand und Verfassungsform und damit die Bedingung für die Möglichkeit einer Verwirklichung des Fortschritts auf dem Wege zur Freiheit sieht H a s e allein in einer konstitutionellen Monarchie mit demokratischen Grundsätzen gegeben. Sie stellt für ihn die Mitte zwischen den seiner Ansicht nach unzeitgemäßen Extremen der Republik einerseits und der Despotie auf der anderen Seite dar, die beide - so meint H a s e - Revolution oder aber Unterdrückung bedeuten und so die Wechselbeziehung von Zeitgeist und Verfassungsform abbrechen würden: "... welchen Geist ihr einst mit euch in den Staat bringen werdet, davon wird es ab-

---

1232) B ö c k e n f ö r d e , S. 561

1233) Vgl. A r n d t , Germanien und Europa, S. 4 f., 370 f.

hängen, ob unser ... Vaterland die Gräuel einer Revolution erdulden soll, ... oder in Liebe und Einträchtigkeit mit seinen angebornen Fürsten am Dome der Freiheit bauen, ... oder ob es wieder zurückdämmern soll in Knechtschaft und Jämmerlichkeit ..." [1234].

H a s e beklagte daher die Nichterfüllung der in das Verfassungsversprechen der Wiener Bundesakte gesetzten Erwartungen: "Die Wirklichkeit mag Beschränkungen nöthig machen und ein nur allmähliches Fortschreiten," so bemerkt er mit Blick auf den derzeitigen Stand politischer Reife in Deutschland, "aber daß unser Volk verkannt werde, zeigt die allgemeine Sehnsucht darnach, dessen man es nun nicht für fähig halten will ..." "Daß ... gegen die himmlische Freiheit knechtische Gemüther (ankämpfen), die sich scheuen vor dem freien Mann oder dem freien Worte, oder ihre Privilegien höher achten als die Gleichheit vor dem gerechten Gesetze, ihren Adelsbrief höher den einen freien Bürgerstand, daß sie ... uns rückführen möchten in die letzte Vergangenheit oder gar in die Dämmerung des Mittelalters, daß ihre Selbstsucht und die lange Knechtschaft sie gar des göttlichen Gefühls und Gedankens der Freiheit beraubt hat, wem ist denn nicht diese traurige Wahrheit bekannt?" [1235].

Der später als Publizist und Historiker im Aargau bekannt gewordene Ernst M ü n c h beschreibt in seinen Jugenderinnerungen den Stand der Verfassungsdiskussion in der Freiburger "Genossenschaft" [1236].

1234) H a s e , S. 89 f.

1235) H a s e , S. 88.

1236) Ernst M ü n c h hatte sich in Freiburg in rascher Folge an der Gründung eines Korps "Helvetia" (1815), einer Progreßverbindung "Harmonie" (1816) und einer "Genossenschaft" mit burschenschaftlicher Tendenz (März 1818) beteiligt (vgl. H. H a u p t , Karl Follen, S. 125). Letztere war Vorläuferin der Burschenschaft in Freiburg, in der sie später formell aufging, jedoch dort einen überwiegenden Einfluß auf die Burschenschaft ausübte und als engerer Verein fortwirkte.

"Die Konstitutionen, mit welchen einzelne Fürsten die Verheißungen der großen Tage gelöst, wurden zwar in mehrerer Hinsicht als wohltätig hingestellt, aber es ward auch die Behauptung gewagt, daß das teutsche Volk unter der Last ihrer Wohltätigkeit ersticken und die Freiheit, welche sie auf ihrer Stirn trugen, nimmermehr verdauen würde, so lange es an Einem fehle, am Größten, Notwendigsten; an der Wiedergeburt der Nation zum Charakter." Es wurde, so fährt M ü n c h in seinem Bericht fort, "zugestanden, daß die Nation trotz zurückgelegter Minderjährigkeit noch nicht völlig reif für denjenigen Zustand sei, welche seine ächten Freunde ihm herbeiwünschen müßten; ihr fehle die auf innere Freiheit und feste moralische Kraft gegründete Freiheit" [1237].

Bei den im Sommer 1818 in Jena stattfindenden Verhandlungen über die beste Staatsform [1238] waren es namentlich S i e v e r s e n , L o h o l m und G a b l e r , denen das deutsche Volk noch "nicht so mündig schien, daß es das allerbeste und allerschönste verlangen könnte, nämlich die republikanische Freiheit und Gleichheit", und die sich daher mit dem "Mittelzustand" zwischen Despotie und Republik, d.h. der konstitutionellen Monarchie als einen Übergang zur Republik begnügen wollten [1239], für den auch H e r b s t eintritt: "Wenn die Menschen die Vernunft zum Leitstern des ... Lebens machen und die gesetzliche Freiheit zum allgemeinen Zweck ihrer Bestrebungen erheben wollten, die Regierungsform müßte dann die constitutionell-monarchische

---

1237) Ernst M ü n c h , Erinnerungen, Lebensbilder und Studien aus den ersten 37 Jahren eines teutschen Gelehrten mit Rückblicken auf das öffentliche, politische, intellektuelle und sittliche Leben von 1815 - 1835. I. Band, Karlsruhe 1831, S. 313 f.

1238) Diese Verhandlungen erfolgten in Anlehnung an Karl F o l l e n s unten noch zu erörternde "Grundzüge der deutschen Reichsverfassung" (H. H a u p t , Karl Follen, S. 126).

1239) H. H a u p t , Karl Follen, S. 126; zu S i e v e r s e n , L o h o l m und G a b l e r als Gegner der republikanischen Staatsform vgl. u.a. E h r e n t r e i c h , S. 92, Anm. 134.

seyn, die zwischen unumschränkter Willkür, die weder Fürsten noch Völkern Sicherheit gewähren kann, und zwischen dem Republikanismus, der in seiner reinen Gestalt in unsern Staaten eben so wenig Sicherheit gewährt, befriedigend mitten inne liegt". Die Motive der Befürwortung einer konstitutionellen Monarchie als gegenwärtiger Regierungsform sind hier eindeutig geistiger Natur. "Wir behaupten, das Zeitalter der Republiken sey vorüber, aber auch das der unumschränkten Gewalt," so führt H e r b s t weiter aus; "das grundgestaltende Princip in der Staatsverfassung sey das repräsentativmonarchische, in welchem allein sichere Bürgschaft sey für die Würde der Souveränität und für Freiheit und Recht der Völker" [1240].

Die konstitutionelle Monarchie wird hier also nicht als die ideale, für alle Zukunft gültige Regierungsform, als das allgemeinverbindliche Staatsideal hingestellt [1241], sondern nur als dem gegenwärtigen kulturellen Entwicklungsstand der Deutschen angemessen. Die Vertreter dieser Auffassung fühlen sich daher nicht als Verkünder einer bestimmten empirischen Verfassung; vielmehr wird die Monarchie als historisch gewordene Regierungsform akzeptiert, so lange sie im Dienst der geistigen Entwicklung ausgestaltet und der Charakterbildung des Volkes förderlich ist: "Die Monarchien werden bestehen, weil sie Natur und Geschichte für sich haben," meint H e r b s t hierzu, "aber der Geist der Zeit wird sie immer mehr zu dem machen, was sie seyn sollen: zu Freistaaten, in welchen die Gerechtigkeit als das grundgestaltende Princip alle Verhältnisse bestimmt und Volksthümlichkeit dem Bestehenden Sicherheit und Kraft gewährt" [1242].

1240) H e r b s t , S. 80, 86.

1241) Vgl. hierzu die Ausführungen über den Gedanken der Veränderlichkeit der Verfassung oben 2.3., S.304 - 314.

1242) H e r b s t , S. 62. - Dem Hinweis auf Volkstümlichkeit des Staates liegt die oben behandelte Auffassung über die Einheit von Volk und Staat zugrunde; vgl. oben I.1., S.249 - 257 sowie I.2., S. 257 f. ibs. S. 260 - 262.

A s v e r u s berichtet in seinem Brief vom Juli 1818 an L o h o l m über eine derzeit in Heidelberg stattfindende politische Diskussion [1243] mit dem Ziel, "die wissenschaftliche Meinung über die beste Staatsform zur Einheit zu bringen", wie A s v e r u s in seinem polizeilichen Verhör 1819 aussagt. Er führt in dem Brief aus, daß er streng darauf halte, das Ideal nicht höher zu stellen, "als man's im Leben erreichen zu können glauben darf, sonst ist's kein Ideal, sondern ein Traum." Vom diesem Standpunkt aus tritt A s v e r u s insbesondere der Forderung nach einer deutschen Republik mit dem Argument entgegen: "Ich will wohl einen freien Staat, aber keinen Freistaat, weil ich ... noch nicht glauben kann, daß dies für Deutschland passend sein würde." "Nähme ich auch dies als höchstes Ideal, was sich verwirklichen ließe, an, so müssen auf jeden Fall Mittelzustände angenommen werden ..." [1244].

Man muß dies Eintreten für einen "Mittelzustand" gleichzeitig vor dem Hintergrund der schon erwähnten romantischen Tendenz zur Synthese [1245] sehen, d.h. als das Bemühen um Vermittlung der streitenden Gegensätze, deren Kräfte G ö r r e s als "notwendiges Ergebnis der Entwicklung der Zeiten" erkennt. "Die Regierungen sollen die höchsten Gegensätze der Zeit zu fassen wissen und, indem sie sie gegeneinander richten, sie in ihrer höchsten Energie wechselseitig durcheinander binden" [1246]. K l u c k h o h n sieht dieses

---

1243) Bei dieser Diskussion handelt es sich um die am 1. Juli 1818 beginnenden regelmäßigen Besprechungen über das Wesen der Burschenschaft, die bald in Verhandlungen über politische Fragen übergingen; vgl. W e n t z c k e , QuD., Bd. 5, S. 108 - 111.

1244) W e n t z c k e , QuD., Bd. 5, S. 108 - 111

1245) Vgl. u.a. oben 1. Kapitel IV.3.2. ibs. S. 58 f.

1246) Joseph G ö r r e s , Die heilige Allianz der Völker, in: Gesammelte Schriften. Hrsg. im Auftrag der Görres Gesellschaft von Wilhelm S c h e l l b e r g , Bd. 5, S. 40 ff., D e r s .: Aphroismen. Schriften Bd. 5, S. 137; vgl. hierzu K l u c k h o h n , Persönlichkeit und Gemeinschaft, S. 97

Vereinigen der Pole in einem höheren Indifferenzpunkt in Zusammenhang mit der romantischen Gegensatz- und Vermittlungslehre, wie sie besonders Adam Müller im Anschluß an Schelling und Friedrich Schlegel formuliert hat [1247]. Wenn daher Herbst für die Monarchie als eine Verfassungsform plädiert, in der historisch Gewachsenes, nämlich "Natur und Geschichte" mit dem "Geist der Zeit" eine Verbindung eingeht, so läßt sich diese Haltung auf Görres' Formel für die politischen Bestrebungen der romantischen Staatsauffassung bringen: "Die rechte Mitte, wo die Vergangenheit ihr Recht erhält ... und die Gegenwart ... sich selbst nicht aufgeben darf," - eine politische Richtung, die Görres selbst als "historisch-liberal" kennzeichnet [1248].

In der vorstehend geschilderten Diskussion kommt somit schon zum Ausdruck, was Böckenförde zur Auseinandersetzung in der deutschen konstitutionellen Verfassungsbewegung bemerkt: Sie läuft im Ergebnis auf eine teils monarchisch, teils bürgerlich-demokratisch akzentuierte mittlere Linie hinaus, was in den von Böckenförde ausgeführten spezifischen Gegebenheiten der deutschen Verfassungsentwicklung begründet sein mag: der historischen Kontinuität monarchischer Staatsbildung und konstitutioneller Gedanken, die auf lebendige ständestaatliche Tradition bzw. die Selbstbindung des aufgeklärten Absolutismus beruhten; ferner wirkt hier die Kraft des Königtums zu staatlicher und gesellschaftlicher Reform sowie die oben erörterte nationale Komponente der konstitutionellen Bewegung [1249], die sich zum Teil in bewußter Absetzung gegenüber französischem Ideengut artikuliert [1250].

1247) Vgl. oben 1. Kapitel IV.3.2., S. 58; Kluckhohn, aaO.

1248) Görres, Deutschland und die Revolution, hrsg. v. Duch, München 1921, S. 115 f.; vgl. Kluckhohn Persönlichkeit und Gemeinschaft, S. 98.

1249) Vgl. hierzu oben III.1., S. 286 - 290.

1250) Über den insoweit zugrunde liegenden deutsch-französischen Gegensatz vgl. u.a. oben 3. Kapitel I.3.3.1., S. Zum Vorstehenden vgl. Böckenförde, S. 563.

3.2.2. Der Standpunkt der Gießener Schwarzen

In der hier in Rede stehenden Verfassungsdiskussion werden also Monarchie und Republik nur als verschiedenen Entwicklungsstufen zugeordnete Verfassungsformen erkannt und somit nicht als qualitativ, sondern nur graduell unterschieden aufgefaßt [1251]. Insoweit ist der erwähnte Gegensatz zwischen den gemäßigt denkenden Befürwortern der konstitutionellen Monarchie und den Anhängern einer Republik noch nicht grundsätzlicher Art, sondern lediglich in widersprechenden Ansichten über die politische Reife des Volkes begründet.

Der Unterschied zwischen Gemäßigten und Radikalen ist aber nicht nur gradueller Natur, sondern geht tiefer; er findet, wie noch auszuführen sein wird, seine Wurzel zum Teil in der Heterogenität der im Verlauf vorliegender Untersuchung aufgezeigten verschiedenen geistigen Strömungen, die in der Gedankenwelt der Burschenschafter zusammenliefen und die nun, ausgelöst durch den zunehmenden innerpolitischen Druck seit 1818 und unter dem bestimmenden Einfluß der Gießener Schwarzen, auseinanderstrebten [1252].

In den politischen Ideen Karl F o l l e n s , so stellt P r e g i z e r in Übereinstimmung mit T r e i t s c h k e und M e i n e c k e [1253] fest, "liefen - so ziemlich als dem einzigen - alle jenen Gedanken zusammen, welche die demagogische Verschwörung jener Jahre belebten." Seine Ansichten stellen das denkbar äußerste Ende einer radikalen Entwicklung dar, die ihren Anfang im Mißmut über die deutschen Verhältnisse seit dem Wiener Kongreß nahm [1254].

1251) Vgl. oben 2.1.5., S. 301 , die Bemerkung über den graduellen Unterschied von Monarchie und Demokratie.

1252) Vgl. hierzu die Ausführungen oben Einleitung II., S. 9.

1253) Vgl. T r e i t s c h k e , Deutsche Geschichte, 5 Bde. Leipzig 1927, Bd. II., S. 437 - 443, Bd. III., S. 447 - 449; M e i n e c k e , Die deutschen Gesellschaften und der Hoffmannsche Bund, S. 36: "... diesem dämonischen Menschen, in dem die Krankheit der Zeit ihren schärfsten Ausdruck gefunden hat."

1254) P r e g i z e r , Karl Follen, S. V.

Das deutsche Volk hatte 1813 "in der Überzeugung gekämpft, daß wenn nur die Freiheit nach außen festgestellt sei, die im innern sich von selbst gestalten werden" [1255], schreibt Karl F o l l e n 1819. Wien aber hatte weder die Einheits- noch die Freiheitsfrage befriedigend gelöst. "Statt Volkseinheit und allgemeiner gleicher Freiheit ist uns Volkszerstückelung und allgemeine Knechtschaft geworden" [1256]. Seinen Unmut über die ausstehende oder doch sehr unbefriedigende Einlösung des in der Bundesakte gegebenen Verfassungsversprechens, an der Unterdrückung der geistigen Freiheit, an Handelssperren, Steuerdruck, stehenden Heeren, Kabinettjustiz und Willkürakten faßt Karl F o l l e n in dem Satz zusammen: "An die Stelle der tyrannie etrangère ist eine viel gehässigere tyrannie fraternelle et paternelle getreten" [1257]. Wie der Staat sei, so bemerkt F o l l e n gegenüber Robert W e s s e l h ö f t , sei er ein "Hindernis der vernunftgemäßen Durch- und Weiterbildung des Volkes" [1258].

In seiner wachsenden Erbitterung macht F o l l e n schließlich für die bestehenden Zustände nicht mehr einzelne Personen und Umstände, sondern das System, die Monarchie verantwortlich. Hätten sich die Regierungen entgegenkommend gezeigt, wäre auch nach F o l l e n s Ansicht eine Verfassung mit monarchischer Spitze möglich gewesen. Aber "die Regierungen sind für das monarchische Princip zusammengetreten, und haben dadurch alle diejenigen, welche bisher nach einer gemäßigten Verfassung strebten, aufgefordert, nicht auf halbem Wege stehen zu bleiben, sondern Princip

---

1255) Karl F o l l e n , Politische Aufsätze, W i t , Band 3.1., S. 195. - Über den hier angesprochenen Zusammenhang von Einheit und Freiheit vgl. oben 1., S. 286 - 290.

1256) Denkschrift F o l l e n s über die deutsche Bildungsanstalt in Amerika, vgl. P r e g i z e r , S. 17; zu dieser Denkschrift vgl. ferner P r e g i z e r , S. 91 f.

1257) F o l l e n , politische Aufsätze, S. 195 - 197, 182.

1258) Robert W e s s e l h ö f t , Teutsche Jugend in weiland Burschenschaften und Turngemeinden, Magdeburg 1828, S. 38.

gegen Princip (also das republikanische gegen das monarchische) zu stellen" erklärt F o l l e n in seinen politischen Aufsätzen [1259]. So spitzt sich F o l l e n s Kritik zu auf die Ablehnung der Monarchie als solcher und der Forderung nach Errichtung der Republik als "Grundbedingung für die Erfüllung des höchsten Zwecks der Menschheit, für ihre freieste Entwicklung" [1260].

Da es die unveränderliche Grundidee aller Staaten sei, "die allgemeine Freiheit aller gegen die Willkür des einzelnen zu schützen", meint F o l l e n , stehe ein Staat mit monarchischer Spitze im Widerspruch mit sich selbst, da er die Willkür des einzelnen gegen die allgemeine Freiheit unterstütze [1261]. Damit stellt sich F o l l e n gegen die oben angeführte Auffassung, welche die Frage nach Despotie oder Rechtsstaat weniger mit dem Blick auf die Form, als auf den Geist der Verfassung beantwortet, also darauf abstellt, ob der Monarch "Republikanersinn" besitz, nämlich "gesunde Vernunft und Willenskraft" in sich vereint, oder "Willenskraft hat ohne Vernunft" und daher despotisch ist [1262]. F o l l e n dagegen lehnt dieses Kriterium der Gesinnung des Fürsten ab und verwirft schon die F o r m der Monarchie als solche: "An sich ist es gleichgültig, ob ein gescheiter oder dummer, ein schlechter oder guter Fürst herrsche; nicht in der Art und Weise, wie er herrscht, sondern daß er herrscht, darin liegt ja die Ungerechtigkeit." F o l l e n versteht damit Demokratie nicht mehr im ideellen [1263], sondern im politisch-formalen Sinn westeuropäischer Herkunft.

1259) aaO., S. 199 f.; vgl. P r e g i z e r , S. 19; H. H a u p t Karl Follen, S. 118 f.

1260) Vgl. bei P r e g i z e r , S. 27 .

1261) F o l l e n , politische Aufsätze, S. 333.

1262) Vgl. oben 2.1.5., S. 299.

1263) Vgl. hierzu oben 2.1.4., S. 301 f.

F o l l e n s im WS 1817/18 in Gießen entworfenen "Grundzüge für eine künftige teutsche Reichsverfassung", die aus Besprechungen des F o l l e n 'schen Kreises über staatsrechtliche und andere Fragen hervorgingen [1264], stellen daher zwei Hauptsätze über die Verwirklichung der Freiheit auf, nämlich vollkommene Gleichheit an Rechten aller Deutschen und Volkssouveränität [1265]. Danach sehen die Gießener Reformpläne das einzige Heil für den deutschen Zukunftsstaat in der Durchführung der Theorien des "contrat social" und der Forderungen des radikalsten Jakobinertums.

Hermann H a u p t weist in diesem Zusammenhang darauf hin, in welchem Maße die damalige politische Lage einer solchen Ignorierung der gegebenen Verhältnisse den Boden bereitet hatte, nachdem der Reichsdeputationshauptschluß dem Vorbild der französischen Revolution folgend mit einem Federstrich über hundert deutsche Kleinstaaten liquidiert hatte. "Das alte Recht war gebrochen," merkt T r e i t s c h k e hierzu an, "die neuen Verhältnisse erweckten nirgends Ehrfurcht, machten die willkürliche Unnatur der deutschen Zersplitterung jedem gesunden Sinne fühlbar" [1266]. Später scheuten, nach der Niederlage Preußens , auch die Führer der nationalen Erhebung, insbesondere S t e i n , G n e i s e n a u , S c h a r n h o r s t und J a h n , keine radikalen Mittel, um das Volk zum Kampf gegen die französische Herrschaft zu mobilisieren. Nach einer Denkschrift G n e i s e n a u s aus dem Jahr 1808 sollten die an Napoleons Seite fechtenden Fürsten entthront, an ihrer Stelle durch Volkswahl neue

---

1264) Vgl. hierzu die Anm. oben 3.2.1., S.327.

1265) Vgl. P r e g i z e r , S. 28. - Die "Grundzüge" sind mitgeteilt bei J a r k e , S. 88 - 111; die 34 §§ des Entwurfs enthalten eine auf demokratischem Prinzip beruhende Verfassung mit besonderer Betonung des Einheitsgedankens und geben, wie P r e g i z e r nachweist, die eigensten Gedanken Karl F o l l e n s wieder. (Vgl. P r e g i z e r , S. 85 f.).

1266) T r e i t s c h k e , Bd. I., S. 192.

würdigere Regenten bestellt, der Adel der Geburt durch den Adel des Verdienstes im Freiheitskrieg ersetzt werden [1267]. Karl F o l l e n s Plan war es angeblich, auf dem Leipziger Schlachtfeld eine Massenversammlung abzuhalten, um dort den christlichen Freistaat auszurufen, dessen Verfassung, wie eben erwähnt, bereits ausgearbeitet war [1268].

Die bestehenden politischen Verhältnisse gaben F o l l e n zwar den Anstoß zur Beschäftigung mit der Politik, aber seine politischen Gedanken knüpfen nicht an die gegebenen Zustände an, versuchen nicht, von ihnen aus weiter zu bauen. Er nimmt das Bestehende nicht als Voraussetzung an, sondern nur als Ausgangspunkt für eigene politische Theorien [1269] und bringt sich damit in Gegensatz zur Gruppe derjenigen, die historisch denken und daher "nur ein allmähliches Fortschreiten" (H a s e) auf der Grundlage der bestehenden Verhältnisse befürworten, nach deren Ansicht das Volk "in Liebe und Einträchtigkeit mit seinen angebornen Fürsten am Dome der Freiheit bauen" (H a s e) solle [1270], und die sich daher für die Gegenwart mit konstitutioneller Monarchie als "Mittelzustand" begnügen wollen. "Natur und Geschichte" als Argumente für diese Regierungsform [1271] finden aber in Karl F o l l e n s Gedanken über den Staat keinen Platz.

4. Der Weg zur politischen Verwirklichung der Ideen von Einheit und Freiheit

4.1. Evolution oder Revolution?

Eben diese unterschiedliche Einstellung zu den historischen Gegebenheiten bezeichnet den Gegensatz zwischen beiden Richtungen.

1267) Vgl. Friedrich T h i m m e , Zu den Erhebungsplänen der preußischen Patrioten im Sommer 1808. Ungedruckte Denkschriften Gneisenau's und Scharnhorst's, in: Historische Zeitschrift Bd. 86 (1901), S. 78 - 110, 83.

1268) Vgl. H. H a u p t , Karl Follen, S. 120 - 122.

1269) P r e g i z e r , S. 16, 20.

1270) H a s e , S. 89, vgl. oben 3.2.1., S. 325 f.

1271) H e r b s t , S. 62, vgl. oben 3.2.1., S. 328.

W i t verwischt diesen Unterschied mit dem Hinweis auf die latent revolutionäre Komponente im Denken derer, welche die konstitutionelle Monarchie als Übergangslösung befürworten: "Die meisten hingen mit großer Liebe an ihren Fürsten ...", berichtet W i t . "Die ganze Tendenz war republikanisch, aber ohne daß man selbst es wußte. Der Zeitgeist sprach: 'Ich bin des, der die Fürsten auf ihre Throne gesetzt hat', und es fiel ihm daher nicht ein, daß die Undankbaren etwas gegen ihn unternehmen könnten, oder wollten. Alles schrie nach einer constitutionellen Verfassung, die aber den Fürsten zu einer völligen Null gemacht hätte. Wenn dennoch die Vertheidiger der Zeit sagen: die Jugend wäre nie revolutionär geworden, wenn die Regierung sie nicht durch ihr tolles Geschrei und übertriebene Vorwürfe dazu gemacht hätten; so erwidere ich darauf: Der ganze Unterschied ... besteht nur darin, daß die Tendenz anfänglich ohne Bewußtsein, später aber mit Bewußtsein revolutionär war. Wären 10 Jahre noch ungehindert so hingegangen, ... so wäre ganz Deutschland, dem Geiste nach, eine Republik gewesen, und es hätte nur des leisesten Anstoßes bedurft, um es auch formell zu einer solchen zu machen" [1272].

Geht somit auch die Tendenz der gemäßigt Denkenden erklärtermaßen auf die Überwindung des monarchischen Systems, mit dem sie sich nur auf Zeit verbünden wollen, so unterscheiden sich, wie schon angedeutet, beide Parteiungen aber in ihrem Verhältnis zur Geschichte.

Das bedeutet gleichzeitig einen Unterschied in der Auffassung über den Weg zur Realisierung der Ideen von Einheit und Freiheit - ein Gegensatz, der sich mit den Begriffen Evolution oder Revolution umschreiben läßt.

Der bestehende Widerspruch kommt u.a. zum Ausdruck in einem

1272) W i t , Bd. I., S. 9 f.

Antwortschreiben der Jenenser auf Vorwürfe von seiten der Gießner Schwarzen, deren sittlicher Reformeifer an dem aus landsmannschaftlicher Zeit überkommenen rohen Trinkkomment der Jenaer Burschenschaft Anstoß nahm. In ihrer Erwiderung halten die Jenaer dem entgegen, daß Veränderungen nur allmählich und auf der Grundlage des Bestehenden zu bewirken seien: "... Greift doch in Euer eignes Herz: seyd Ihr auf einmal geworden, die Ihr seyd, ist selbst Euer Wille nicht mehr und mehr gestärkt und gestählt worden? Hat Natur, Geschichte und Religion nicht allmählig gewirkt? Und Ihr verlangt Wunder!" [1273]

4.1.1. Karl F o l l e n s Gedanken über die Revolution

Drückt sich in diesen Zeilen ein bei den Gießenern vermißtes historisches Bewußtsein aus, so erscheinen die beiden gegeneinander stehenden Tendenzen außerdem charakterisiert durch eine hiermit korrespondierende unterschiedliche Einstellung zur politischen Wirklichkeit, bzw. zur politischen Tat.

F o l l e n erkennt die Revolution, d.h. die gewaltsame Beseitigung der Staatsgewalt durch das Volk als notwendiges Durchgangsstadium auf dem Weg vom monarchistisch regierten Staat zum Freistaat: "Der jetzige Zustand Deutschlands ist von der Art, daß eine gewaltsame Umwandlung der bestehenden Verhältnisse als das einzige Mittel zur Verbesserung erscheint", so lautet der Standpunkt Karl F o l l e n s , wie L o h o l m ihn in seiner Vernehmung über die Ideen F o l l e n s im Juli 1819 umschreibt [1274]. In seinem "großen Lied" kehrt F o l l e n s Aufforderung zur gewaltsamen Erhebung gegen die staatliche Ordnung immer wieder, wie etwa in dem Gassenhauer, der nach der Melodie "God save the King" gesungen wurde:

1273) Vgl. bei P r e g i z e r , S. 48.

1274) Vgl. bei P r e g i z e r , S. 55 f. Über die aus diesem Radikalismus abgeleiteten Folgerungen für die praktische Politik vgl. auch die Ausführungen bei Carl B r i n k m a n n , Der Nationalismus und die deutschen Universitäten im Zeitalter der deutschen Erhebung, Heidelberg 1932, S. 66 ff., insbesondere S. 72 - 79.

"Brüder so kann's nicht gehn,
Laßt uns zusammenstehn
Duldet's nicht mehr!
Freiheit, dein Baum fault ab,
Jeder am Bettelstab,
Beißt bald ins Hungergrab;
Volk ins Gewehr!" 1275)

1275) "Eines der seltsamsten literarischen Erzeugnisse der revolutionären Bewegung der Zeit" nennt P r e g i z e r das sog. "große Lied" oder "große Gedicht", eine Dichtung lyrisch-epischen Charakters von beträchtlicher Länge, das sich aus einzelnen Liedern oder Gedichten mit verschiedenem Versmaß zusammensetzt. Mehrere Teile sind nach bekannten, singbaren Liedern gedichtet und konnten nach den entsprechenden Melodien gesungen werden. Doch hat das Ganze durch verbindende Zwischenstücke, Überschriften der einzelnen Teile, insbesondere aber durch seinen Inhalt einen einheitlichen, geschlossenen Charakter bekommen. Sein Inhalt ist mit Anklagen gegen die Monarchie, Verherrlichung der Volksherrschaft und der Revolution durchaus politisch. Die direkte, unverblümte Aufreizung zur Empörung kommt nirgends sonst so deutlich zum Ausdruck. Am bekanntesten sind die folgenden drei Strophen geworden:
Menschenmenge, große Menschenwüste,/ Die umsonst der Geisterfrühling grüßte,/ Reiße, krache endlich, alstes Eis!/ Stürz in starken, stolzen Meeresstrudeln/ Dich auf Knecht und Zwingherrn, die dich hudeln./ Sei ein Volk, ein Freistaat! Werde heiß!

Bleibt im Freiheitskampf das Herz dir frostig,/ In der Scheide wird dein Schwert dann rostig,/ Männerwille, aller Schwerter Schwert!/ Wird es gar im Fürstenkampf geschwungen/ Bald ist es zerschroten, bald zersprungen,/ Nur im Volkskampf blitzt es unversehrt!

Turmhoch auf der Bürger und der Bauern/ Nacken mögt ihr eure Zwingburg mauern,/ Fürstenmaurer drei und dreimal zen./ Babels Herrenturm und faule Weichheit/ Stürzt in Nacht in Trümmern Freiheit, Gleichheit,/Gottheit, aus der Menschheit Mutterwehn!

Während über Zweck und Bestimmung der ganzen Dichtung nicht viel bekannt ist, so steht, wie P r e g i z e r hervorhebt, doch fest, daß die zitierten drei Strophen, "ein Produkt des Irrenhauses und des abscheulichsten Geschmacks" (E. M ü n c h , S. 341), zur Weiterverbreitung bestimmt waren, um das deutsche Volk zur Revolution aufzureizen. Unter dem Titel "Deutsche Jugend an die Deutsche Menge/ zum 18ten October 1818/ Dreißig oder Dreiunddreißig -/ gleichviel!" wurde es als Flugblatt gedruckt im Oktober 1818 in 6000 Exemplaren nach allen Gegenden Deutschlands verschickt (Vgl. W i t , Bd. I, S. 59; L e o , S. 185, H. H a u p t , Karl Follen, S. 133) Im Kreis der Gießener Schwarzen wurde das Lied vollkommen ernst genommen und als Allerheiligstes betrachtet. Seinen vollständigsten Abdruck hat es in W i t s Fragmenten Band I., S. 430 - 448 .....

Es liegt nahe, das nicht weit zurückliegende Ereignis und die Gedankenwelt der französischen Revolution als hauptsächliches Vorbild für F o l l e n s Umsturzgedanken anzusehen, deren staats-rechtliche Begründung er - ausgehend von der auf dem Prinzip der Volkssouveränität beruhenden Vertragstheorie - von R o u s s e a u und L o c k e übernommen haben mag [1276]. Eigentümlicher aber und charakteristischer ist F o l l e n s ethische Begründung seiner Theorie des politischen Handelns mit dem schon in unserem Eingangskapitel näher erörterten "Grundsatz" der "Unbedingten", wonach sich jeder Mensch eine feste Überzeugung zu bilden und derselben gemäß zu handeln habe [1277].

Auf das Gebiet der Politik übertragen fordert dieser Grundgedanke der F o l l e n ' schen Sittenlehre, die einmal gewonnene politische Überzeugung "unbedingt", d.h. ohne Ansehung der Mittel, in die Tat umzusetzen. Aus dieser sittlichen Forderung nach Harmonie von Überzeugung und Leben folgte für die Gießener Schwarzen mithin die Notwendigkeit direkter Realisierung ihrer republikanischen Ideen. "Das unbedingte, rücksichtslose Streben für die allgemeine Freiheit aller machte das Wesen der Unbedingten aus," gibt W i t bei seiner Vernehmung über F o l l e n zu Protokoll [1278].

Die von den Gießenern unternommene Anwendung des Prinzips der Einheit von Theorie und Praxis [1279] auf die politische Wirklichkeit macht damit den Gedanken der Revolution zu einer sittlichen Forderung, die aus ihrer engen Beziehung zu po-

---

.... Fortsetzung von Seite 338

gefunden. Nach Angabe Friedrich M ü n c h s endet das Gedicht mit dem Ausruf: "Nieder mit Thronen, Kronen, Fronen, Drohnen und Baronen! Sturm!" (Fr. M ü n c h , S. 51; vgl. T r e i t s c h k e , Bd. II, S. 440. Zum Vorstehenden vgl. P r e g i z e r , S. 86 - 90)

1276) Vgl. hierzu die näheren Ausführungen bei P r e g i z e r S. 59 - 62

1277) Vgl. oben 1. Kapitel III.2., S. 38 - 41

1278) Vgl. bei P r e g i z e r , S. 68

1279) Vgl. oben 1. Kapitel III., S. 34 - 42. Zu diesem chiliastischen Erlösungsglauben "an die staatliche und gesellschaftliche Wirkung der Tat" als Merkmal der revolutionären Psychologie vgl. B r i n k m a n n , S. 75 ff.

litischem Handeln der Möglichkeit ihrer Verwirklichung um vieles näher steht als der im Folgenden zu betrachtende gedankliche Ansatz der Gemäßigten, die zur politischen Tat in anderem Verhältnis stehen.

4.1.2. Die Selbstentfaltung des Geistes als Prinzip politischer Verwirklichung

F o l l e n s politische Ideen stellen, wie erwähnt, in ihren maßlosen Konsequenzen einen Extrempunkt radikaler Tendenzen dar [1280] und sind als solche für die Gedankenwelt der Burschenschaft nicht typisch.

Für die gemäßigter denkenden Anhänger des konstitutionell-monarchischen Systems führt der Weg zur politischen Wirklichkeit vielmehr über den im Selbstbewußtsein des Volkes erwachenden Volkswillen. Hier erscheint das Selbstverständnis der Gemeinschaft, die Selbstentfaltung des Geistes als das Prinzip politischer Realisierung der Idee. Charakteristisch ist das Wort C a r o v é s : "Lasset nur den G e i s t bei uns sein ...; dann werden wir auch die F o r m e n leicht finden, die ihn tragen sollen ..." [1281]. Diese Haltung gründet sich, wie im Folgenden näher ausgeführt werden soll, auf den in der idealistischen Philosophie angelegten Glauben, daß Erkennen und Wollen aus sich heraus die Tat erzeugt.

Wir haben oben gesehen, daß die Geschichte nach Anschauung der Burschenschafter "nur als eine immer fortschreitende Entwicklung der Vernunft begriffen werden kann," die freie Darstellung der selbstbewußten Vernunft" (C a r o v é) [1282]. Dieser idealistische Gedanke der Selbstbewegung des geschichtlichen Prozesses der Menschheitsentwicklung in Ver-

---

1280) Vgl. die Bemerkung oben 3.2.2., S. 331.

1281) Vgl. M a s s m a n n , S. 34.

1282) Vgl. oben 2. Kapitel I.1., S. 74 - 78.

bindung mit der Idee einer Selbstverwirklichung des Volksgeistes [1283] im Wege fortschreitender Selbsterkenntnis der Individuen [1284] sind die Prinzipien einer auf den romantisch-idealistischen Volksgedanken gegründeten Politik, die den Gedanken politischer Gestaltung durch die vor keiner Gewalt zurückschreckenden Tat von sich weist [1285]: "Die wahre grundgestaltende Kraft besteht in dem sichern Gang, den die Allgewalt des frei gebildeten Geistes nimmt," so formuliert H e r b s t diese Haltung. "Wer diesen Gang stört, der sündigt wider den heiligen Geist der Geschichte ... Aber hüten wir uns, gewalttätig in das Getriebe der Zeit einzugreifen, wir würden den natürlichen Gang der Entwicklung doch nur stören. Der Gang der Zeiten ist still erhaben, wie der Gang der Sonne" [1286].

Der Glaube, durch Erkenntnis zum Wollen und durch bewußtes, rationales Wollen zur Gestaltung der politischen Wirklichkeit zu gelangen, den H u b e r als inneren Grund des Scheiterns der 48-er Revolution erkennt [1287], charakterisiert auch die Haltung H e r b s t s , der im eben zitierten Zusammenhang fortfährt, "... halten wir nur immer dem Volk das Bild sittlicher Volksgröße vor, und es werden bei höher steigender Sonne der Nebel sinken und Teutschland wird seinen Auferstehungsmorgen feiern" [1288]. Hier erweist sich das Denken in der Weise auf das Handeln bezogen, daß es im Angesprochenen eine unmittelbare Wirkung hervorruft, nämlich zur Selbstbesinnung führt, zu Entschluß und Tat treibt indem es die innere Bereitschaft dazu erweckt [1289].

1283) Über den Gedanken eines im Volk ursprünglich vorhandenen "heiligen Kerns" göttlichen Ursprungs, aus dem heraus das Volk sein Wesen in der Zeit entfalten soll vgl. oben 3. Kapitel II.6.2., S. 227 - 230.

1284) Vgl. oben 3. Kapitel II.3., S. 197 - 203.

1285) Vgl. hierzu Ernst Rudolf H u b e r , Der Volksgedanke in der Revolution von 1848, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft Bd. 99 (1939), S. 393 ff. 424-432.

1286) H e r b s t , S. 30 .

1287) H u b e r , Volksgedanke, S. 424 - 437.

1288) H e r b s t , S. 31 .

1289) H u b e r , Aufstieg und Entfaltung, S. 14

Diese Einstellung läßt aber keinen Raum für die unmittelbar gestaltende politische Tat, sondern ist darauf angelegt, daß sich das Volk durch Selbstentfaltung des Geistes zur bewußten Willens- und Handlungseinheit verdichtet. Der Bürger glaubte, er werde "die reife Frucht des allgemeinen Bewußtseins der Zeit pflücken", so kritisiert der zeitgenössische Philosoph Bruno B a u e r (1809 - 1882) [1290] diese Denkhaltung, wonach Idee und Tat zueinander im Verhältnis von Ursache und Wirkung stehen. "Alles innere Leben bedarf, wenn es sicher und sturmfest stehen soll, äußerer Formen," bemerkt E l v e r s [1291], "... daher hat die waltende Vorsehung es gefügt, daß v o n s e l b s t [1292] die äußeren Formen sich bilden, wenn das innere Leben erst zu einer gewissen Reife gediehen ist" [1293]. Auf solche Vorstellung gründet sich auch die oben erörterte Anschauung, welche höhere Vaterlandsliebe erkennt als "die Seele, die ... uns durchdringe und forttreibe zu Entschluß und That" (C a r o v é) [1294].

Auf dem Weg über die im Volksgedanken aufbrechende geistige Wirklichkeit, durch Selbstverständnis, Selbsterkenntnis, Selbstbewußtsein soll das Volk zu seiner politischen Wirklichkeit finden, die sich hiernach als das Ergebnis eines geistig-denkerischen Prozesses darstellt und daher nicht gewaltsam heraufgeführt werden kann. "Darum zürnet nicht der Gegenwart, verzweifelt nicht, wenn die Formen der äußern Welt Euch noch kalt zurückstoßen," so mahnt E l v e r s im Jahr 1818 zu geduldigem Abwarten und Enthaltsamkeit in politischer Be-

---

1290) Bruno B a u e r , Die bürgerliche Revolution in Deutschland, Berlin 1849, Neudruck Aalen 1969, S. 80.

1291) Über das Verhältnis von Geist und Form vgl. H e r b s t s Bemerkung: "Geist und Form verhalten sich also wie Leib und Seele ..." oben 2.4., S.315.

1292) Sperrung vom Verfasser.

1293) E l v e r s , S. 9 .

1294) Vgl. oben 3. Kapitel II.5.2.3., S.223.

tätigung. "Bis zu ihnen ist das Feuer der innern Welt noch wenig gedrungen. Doch zweifelt nicht! Bald werdet ihr auch in der äußern Welt den Widerschein der innern erblicken. Bald wird sich auch hier die ewige Regel alles Menschen- und Völkerlebens bewährt finden, daß das innere Leben die Bildnerin des äußern ist, daß die äußere Welt sich von der innern nicht entfernen kann, daß sie mit ihr zum Guten und zum Schlechten mit fortschreiten muß, daß sie endlich genöthigt ist, die Formen aufzunehmen, in denen allein die gegenwärtige innere Welt sich frei bewegen kann. Habt daher Geduld! Eilt dem stillen Weben der Zeit nicht zuvor. Die waltende Gerechtigkeit, die sich im Völkerleben zeigt, wandelt ruhig und ununterbrochen ihre Bahn, und dieser müßt Ihr vertrauen, nicht aber tollkühn in ihr stilles Treiben eingreifen!" [1295].

Der oben schon verschiedentlich aufgezeigte Primat der Idee gegenüber der empirischen Erfahrungswelt [1296], der Glaube, daß der in den Dingen ruhende Geist, das "innere Leben" sein Gefäß schon finden werde, führt hier zu der Überzeugung, daß es gleichsam nur erforderlich sei, eine bestimmte Bewußtseinsstufe zu erreichen, damit sich die entwicklungsgemäße Form, das "äußere Leben", d.h. also die politische Wirklichkeit [1297] von selbst ergebe. Bis dahin gilt es, die Zeit arbeiten zu lassen, das Volk davon abzuhalten, "gewalttätig in das Getriebe der Zeit einzugreifen" und "den natürlichen Gang der Entwicklung" (H e r b s t) zu stören, sondern die still waltende Gerechtigkeit wirken zu lassen und die Nation für die Zeit des Reifens auf das Gebiet des

---

1295) E l v e r s , S. 9 - 10.

1296) Vgl. u.a. oben 1. Kapitel I., S. 20 - 29; 2. Kapitel III.1.2.1., S. 131 f.

1297) Über das Verhältnis von Verfassungsform und geistiger Entwicklungsstufe vgl. oben 2.3.1., S. 305 - 311.

Geistigen zu verweisen. "Pflegt sorgfältig die Blüthe unserer Zeit, das innere heilige Leben unsers Volks," mahnt E l v e r s daher, "... mit jener Ausdauer, die die Höffnung der nahen Erlösung verschafft" [1298].

Die Rangordnung, wonach reine Innerlichkeit stets allem bloß Äußeren überlegen sein muß, die Dichotomie von Innenwelt und Außenwelt bestimmt mithin auch die Einstellung zur politischen Realität. Die Selbstbewegung des Geistes erscheint hier als schöpferisches Prinzip einer Revolution, die von ihrer idealistischen Konzeption her zu Gedanke und Wille, aber nicht zur politischen Tat zu führen vermag. "Allerdings bezweckt Deutschlands Jugend eine Revolution," schreibt W i t v o n D ö r r i n g 1819 in einem Aufsatz in der englischen "Morning Chronicle", "aber keine solche, wie die Regierungen wähnen ,,,, sondern eine geistige [1299]. Ist das innere Leben stark genug im Embryo, so sprengt es von selbst die verhüllende Puppe; jeder Versuch aber, sie vor der Zeit zu öffnen, ist nur verderblich und ertödtet das Leben, noch ehe es begann" [1300]. Bezeichnend für diese Einstellung ist auch R ö d i g e r s Äußerung: "... huldigt nur dem wahren Geist der Zeit ... und er wird sich selbst die Formen schaffen, die ihn tragen sollen" [1301]. Der Geheimrat v o n A l t e n s t e i n führt diesen Gedanken in seiner schon erwähnten Denkschrift des Jahres 1807 aus, wo er zur "Grundverfassung des Innern" bemerkt: "Wenn der Zeitgeist oder die Summe der Fortschritte der Menschheit zu einem höheren Ziele mächtig eingreift und im Innern oder von außen kräftig wirkt und die Lage der Dinge ändert, der Geist nach anderen Form strebt und ohne

---

1298) E l v e r s , S. 10

1299) Über den Gedanken einer durch die deutsche Philosophie herbeigeführten Revolution des Geistes vgl. oben 2. Kapitel III.4.2., S. 145 - 149

1300) W i t , Bd. 3., S. 167

1301) R ö d i g e r , Wartburgrede, S. 25

die Änderung der Form kein neuer Schwung zu dem höheren Ziele möglich ist, dann ändert sich die Verfassung von selbst, wenn ihr nicht Fesseln angelegt sind, die solches unmöglich machen" [1302].

In dieser Geisteshaltung, die politisches Handeln als selbsttätige Emanation der Idee versteht, ist einer der im System der idealistischen Staatsphilosophie angelegten Gründe für das Scheitern der Revolution von 1848 zu erkennen.

4.2. Der Volksgedanke als Quelle politischer Gegensätze

Ausfluß solcher im Wesen des Idealismus begründeten politischen Gestaltungsunfähigkeit ist ferner die schon angeführte Unbestimmtheit der aus dieser Anschauung hergeleiteten politischen Folgerungen und Forderungen, das Unvermögen, aus den im Volksbegriff sich darstellenden Ideenverbindungen und Gedankenreihen feste Grundlinien einer Verfassung des Nationalstaates zu deduzieren. Es liegt in der Logik der Volksgeisttheorie, so haben wir oben angemerkt, daß sie wohl Grundlage und Antrieb der Forderung politischer Selbständigkeit sein, aber kein Vorbild für die politische Organisation nationaler Staatlichkeit liefern, der Sprung vom V o l k s g e d a n k e n zur Verfassungs w i r k l i c h k e i t daher nicht gelingen konnte; für die werden vielmehr im wesentlichen die Gedankengänge der französischen Theorie, des liberal-demokratischen Gesellschaftsbegriffs entscheidend [1303].

Es liegt nicht im Rahmen der vorliegenden Untersuchung, die Skala von Ansichten und Vorschlägen abzuhandeln, die hier

---

1302) Denkschrift "Über die Leitung des Preußischen Staats" vom 11. September 1807, in: Publikationen aus den Preußischen Staatsarchiven, Bd. 93 NF, S. 389; vgl. hierzu oben 2.3.1., S. 308 Anm. 1174.

1303) Vgl. Z i e g l e r , S. 223 .

im Bemühen der Burschenschafter um festere politische Anschauungen zur Diskussion stehen. Deren verfassungs-rechtliche Vorstellungen waren in unserem Zusammenhang nur insoweit zu erörtern, als sich in ihnen eine verschiedenartige Ausprägung und unterschiedliche Akzentuierung des Volksgedankens widerspiegelt.

Wichtig ist aber insbesondere die abschließend zu treffende Feststellung, daß die idealistisch-romantische Volksidee, wie sie in der frühen Burschenschaft lebendig ist, den Keim politischer Gegensätze bereits in sich trägt. Denn das Auseinandergehen der politischen Vorstellungen muß im Zusammenhang mit dem Vorrang des Unpolitischen und Überempirischen im oben erörterten Verhältnis von Volk und Staat [1304] gesehen werden.

Während sich die französische nationale Idee direkt als Anspruch auf staatliche Selbstbestimmung formuliert, ist der deutsche Volksgedanke unpolitischer, sein Verhältnis zum Staat begrifflich nicht festgelegt [1305]. Erscheint dem französischen Denken nur eine Form politischer Organisation legitim, die den freien Willen des Volkes durch das Mittel des Plebiszits zur Geltung bringt, so erwächst die fehlende Geschlossenheit und die Unentschlossenheit der Burschenschafter in politischen Fragen aus der Offenheit ihrer nationalen Vorstellungswelt gegenüber möglichen Formen staatlicher Gestaltung. Ihrem Charakter nach komplexer und wesentlich auf die kulturelle Eigenart des Volkes gerichtet ist die Volksgeistlehre daher im Gegensatz zur französischen Nationidee nicht an eine im heutigen Sinne demokratische Verwirklichung gebunden. So läßt sich die ganze Breite derzeitiger und späterer politischer Gegensätze in ihrem Ansatz wesentlich auch auf die im Voranstehenden behandelte besondere Struktur

---

1304) Vgl. oben II.6.2., S.281 f.

1305) Vgl. oben II.7., S. 283 - 285.

dieses Volksbegriffs zurückführen, welcher, wie Hermann H a u p t hervorhebt, der liberalen wie der konservativen Parteirichtung Grundlage bietet.

Dabei verweist H a u p t in diesem Zusammenhang darauf, daß sich nachmalige Vorkämpfer beider Parteien in der Urburschenschaft noch nebeneinander gefunden und in ihren politischen Auffassungen gegenseitig angeregt und angeglichen hätten. So standen der später konservative Heinrich L e o , der preußische Royalist Hauptmann v o n P l e h w e , die nachmals katholisch-konservativen Parteiführer Graf B o c h o l z , Ignaz S c h w ö r e r und Karl B a d e r den Gießener Schwarzen nahe, ebenso wie Ernst Wilhelm H e n g s t e n b e r g , Julius S t a h l , Rudolf S t i e r , August Christian V i l m a r , die Führer der preußischen Orthodoxie, des Pietismus und der konservativen Parteien durch die Schule der frühen Burschenschaft gegangen sind. "Es wäre grundfalsch," so bemerkt Hermann H a u p t hierzu, "ihre spätere extreme Parteistellung als Abfall von ihren einstigen burschenschaftlichen Grundsätzen anzusprechen, die doch die Entwicklungsmöglichkeit sowohl zur konservativen wie zur liberalen Richtung in sich schlossen, je nach dem man die Forderung einer volkstümlichen Selbstregierung oder das Romantisch-Christliche des burschenschaftlichen Staatsideals und das Ziel der nationalen Selbstbehauptung nach außen schärfer betonte" [1306].

Sie alle waren in ihrem Volksempfinden geeint, hatten den Volksgedanken als etwas Gemeinsames erlebt; sie waren sich auch einig in der romantisch-idealistischen Grundauffassung, daß sich das Volk als eine organische Lebenseinheit aus seinem unpolitischen Dasein zur politischen Willens- und Handlungseinheit entfalten müsse. Bei solcher Übereinstimmung in Ausgangspunkt und Ziel schieden sich aber die Geister als

---

1306) H. H a u p t , politische Stellung, S. 30

es darum ging, das gemeinsam Erlebte zum politischen Begriff zu formen und das Volk als politisches Gebilde zu organisieren.

Dabei ist dieses Problem, wie H u b e r hervorhebt, nicht mehr nur als eine Frage der Methode zu charakterisieren; der hier im Ansatz dargestellte Konflikt zwischen Gemäßigten und Radikalen ist kein bloßes Organisationsproblem, sondern entscheidet über das Wesen der politischen Ordnung. Insoweit liegt hier die Wurzel einer nicht nur quantitativen Differenz im Sinne größerer Mäßigung oder des schärferen Radikalismus, eines Streites um Fristen und Termine; sondern im Streben nach politischer Gestaltung verliert sich die im Unpolitischen vorhandene gemeinsame Grundlage in einer schon qualitativ unterschiedlichen Auffassung über das Wesen der politischen Einheit des Volkes [1307].

IV. Schlußbemerkungen

Die Gedankenwelt der Burschenschaft, so hat die vorliegende Arbeit aufzuzeigen versucht, spiegelt die komplizierte Struktur der ideellen Voraussetzungen wieder, welche im deutschen Denken die Geltung der Nationidee ermöglichten und sie zu einem zentralen Begriff unseres geistigen und politischen Lebens, zu einem Bezugspunkt unserer sittlichen Anschauungen machte. "Wer die letzten zweihundert Jahre der inneren deutschen Geschichte seinem Verständnis öffnen will," bemerkt R e i n zur Geschichte der Deutschen Bewegung, "der muß die ganze Fülle des Begriffs 'Volk', wie er im 18. Jahrhundert ins Leben getreten ist und sich von Geschlecht

---

1307) Vgl. H u b e r , Volksgedanke, S. 405 f.

zu Geschlecht immer weiter ausgestaltet hat, im Blick behalten. Neben den sozialen und politischen Auswirkungen stehen auch die wissenschaftlichen und philosophischen Bemühungen um die Erkenntnis der Wesensmerkmale" [1308].

Dabei umfaßte, wie oben verschiedentlich hervorgehoben, die Spannweite der hier zugrunde liegenden Ideengänge in eigenartiger Mischung Motive der Aufklärung, des klassischen Idealismus und der Romantik. In diesem Rahmen vollzieht sich die "Entfaltung einer neuen deutschen Ideenwelt im Kampfe gegen Aufklärung und Naturrecht" (Ernst T r o e l t s c h)[1309].

Das Wesen des westeuropäischen Denkens, das zunächst auch das deutsche Geistesleben bestimmt hat, führt sich, so legt u.a. T r o e l t s c h dar, zurück auf die Begriffe des Naturrechts und der Humanität, d.h. der Idee einer Gleichartigkeit der Menschen, Einheitsbestimmung der Menschheit, Anerkennung der Menschenrechte und der Glücksansprüche des einzelnen.

Demgegenüber beruht das eigentümlich deutsche politische, historische und ethische Denken auf den Ideen der romantischen Revolution gegen den westeuropäischen mathematisch-mechanischen Wissenschaftsgeist, den Utilitarismus und Moral verschmelzenden Begriff des Naturrechts und der Abstraktion einer allgemeinen und gleichen Menschheit. Die deutsche Romantik setzt dem ihre Individualitätsidee entgegen, die sie, metaphysisch verstanden, als jeweils besondere Konkretion des göttlichen Geistes in Einzelpersonen wie in überpersönlichen Gemeinschäftsorganisationen erkennt. Nicht materielle und sozial gleichartige Atome, sondern jeweils verschiedenartige Persönlichkeiten, nicht universale Naturgesetze, sondern individualisierende plastische Kräfte liegen hiernach der Wirklichkeit zugrunde.

1308) R e i n , Der Deutsche und die Politik, S. 93

1309) Ernst T r o e l t s c h , Deutscher Geist und Westeuropa, hrsgb. von Hans B a r o n , Tübingen 1925, Neudruck Aalen 1966, Einleitung.

Die Humanitätsidee hat hier nicht mehr die überall gleiche Vernunftwürde und Erfüllung des allgemeinen Gesetzes zum Inhalt, sondern die ganz persönliche und eigenartige Vollauswirkung des Geistes nach allen Seiten - zunächst in der Einzelperson und dann auch in der Gemeinschaft.

Dieser Individualitätsbegriff schafft auch eine andere Gemeinschaftsidee. Danach werden Staat und Gesellschaft nicht durch Vertrag oder zweckrationale Konstruktion von Individuen hervorgebracht; hier wirken vielmehr die von den Individuen ausstrahlenden überpersönlichen geistigen Kräfte des Volksgeistes oder der religiös-ästhetischen Idee.

Das ergibt ferner eine andere Menschheitsidee: nicht die Vereinigung der grundsätzlich gleichen Menschen in einer rational organisierten Gesamtmenschheit, sondern die Fülle der im Wettstreit ihre höchsten geistigen Kräfte entfaltenden Nationalgeister, der Spiegel Gottes in den individuellen Volksgeistern.

An die Stelle der Fortschrittsidee einer gleichartigen, zur Menschheitseinheit hinaufstrebenden Mehrung von Vernunft, Wohlfahrt, Freiheit und zweckmäßiger Organisation tritt hier die Entwicklungsidee: "ein Stufenbau qualitativ verschiedener Kulturen, wo jeweils das führende Volk dem folgenden die Fackel übergibt, und wo erst alle zusammen in gegenseitiger Ergänzung die Totalität des Lebens darstellen" [1310].

Dies sind die teils sich widerstreitenden und überschneidenden Ideenkreise, vor deren Hintergrund der hier behandelte Begriffskomplex "Volk" seine idelle, gedankliche und moralische Begründung suchte. In der Folgezeit hat die vorstehend umrissene deutsche Gedankenwelt jedoch in Mischung und Auseinandersetzung mit westeuropäischem Gedankengut keine unbe-

---

1310) T r o e l t s c h , Deutscher Geist, S. 15; zum Vorstehenden vgl. e b d ., S. 3 - 15.

fangene, sich berichtigende und verfeinernde Entwicklung erlebt. So wurde in Fortführung der Idee des Staates als Emanation einer jeweils individuellen geistigen Welt auch sein Recht und Gesetz ein jeweils besonderer Ausfluß derselben. Das sprengte grundsätzlich die Idee eines Naturrechts, machte das Recht zu etwas Individuellem und Positivem, führte zur Vergötterung des empirisch-individuellen Staates. "... aus der individuellen Fülle der Volksgeister wurde die Verachtung der allgemeinen Menschheitsidee, aus der pantheistischen Staatsvergötterung die ideenlose Achtung des Erfolges und der Gewalt, aus der romantischen Revolution ein sattes Behagen am Gegebenen, aus dem jeweils individuellen Recht eine rein positive Satzung des Staates, ... aus dem Drang des deutschen Geistes zu einem staatlichen Leibe derselbe Imperialismus wie überall sonst in der Welt." So umschreibt T r o e l t s c h [1311] den Fortgang der Entwicklung, in der sich der romantische Ideenstrom auflöst.

Die "Redensarten vom deutschen Wesen, an dem die Welt genesen müsse," konstatiert daher G o l o M a n n , "sind späte Folgen des Werkes, das Fichte und seine Gesinnungsfreunde begonnen; Folgen, welche dieser unbeugsame Charakter gewiß zornig verworfen hätte" [1312]. Solche Übersteigerung der nationalen Idee ist aber im Ansatz bereits in der hier behandelten Frühzeit der Deutschen Bewegung erkennbar. Von Anfang an war der Nationalstaat - diese Erkenntnis spiegelt sich auch in den Gedankengängen der Burschenschafter wider - notwendigerweise nationaler Machtstaat; denn nationale Freiheit und Unabhängigkeit, das nationale Selbstbestimmungsrecht waren nur durch Entwicklung nationaler Macht zu sichern. Mit dem Umschlag des als Freiheitskrieg, Einigungskrieg oder

---

1311) T r o e l t s c h , Deutscher Geist, S. 17

1312) G o l o M a n n , Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, Frankfurt 1958, S. 89

Verteidigungskrieg verstandenen Nationalkrieges zum nationalen Vernichtungskrieg des 20. Jahrhunderts kam es jedoch in der Verneinung des gleichen Lebensrechts anderer Nationen zur Selbstwiderlegung des Nationalstaatsprinzips. "Das Absolutsetzen der eigenen, die existentielle Negation der fremden Nationalität bedeutete begrifflich die Selbstaufhebung des Nationalstaatsgedankens als einer legitimen Idee" [1313].

In der hier dargestellten Ideenwelt aber ist Macht noch nicht Selbstzweck, sondern bloßes Mittel zum Zweck der Herstellung und Erhaltung nationaler Einheit, Freiheit und Wohlfahrt, nicht aber der Unterdrückung fremder nationaler Unabhängigkeit und Selbstbestimmung. Der Nationalstaatsgedanke als Ordnungsprinzip für das Zusammenleben der Völker verbindet sich hier noch mit dem Bekenntnis zur Achtung vor dem gleichen Existenzrecht anderer Nationen.

Diese Gesinnung ist auch Ausfluß eines in ethischem Sinne verstandenen demokratischen Prinzips, der Anerkennung des sittlichen Rechts der Persönlichkeit, welches in der äußeren und der inneren Politik, d.h. in der Völkergemeinschaft ebenso Geltung hat wie in der Einzelgemeinschaft. Zugleich gründet sich diese Haltung auf eine teleologische Weltanschauung, den Glauben an den Sieg der sittlichen Vernunft, "eine Metaphysik des Optimismus" (T r o e l t s c h) [1314].

So unbestimmt und wenig strukturiert die Vorstellungen der Burschenschafter über den Inhalt des Volksbegriffs waren [1315],

---

1313) H u b e r , Nationalstaat und supranationale Ordnung, in: Nationalstaat und Verfassungsstaat, S. 273 - 291,277; zum Vorstehenden vgl. ferner aaO., S. 274 ff.

1314) T r o e l t s c h , Politische Ethik, S. 16

1315) V o n K r o c k o w erkennt dieses Unbestimmte, oft fast Unbestimmbare seines Inhalts als eine Stärke des Nationalismus: "Als wahrer Proteus kann er sich jeder Lage anpassen, nahezu beliebige Gestalten annehmen und eben damit die Funktion politischer Integration erfüllen." AaO., S. 24

so konkret und tiefgehend stellt sich ihre Anschauung über das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft dar mit dem Ziel einer vom Begriff persönlicher Freiheit ausgehenden wissenschaftlichen und sittlichen Bildung des Individuums, - aber nicht eines sich selbst genügenden, aller Bindungen ledigen, sondern sich als Glied einer studentischen Gruppe, des Volkes und Vaterlandes erkennenden.

C a r o v é bringt diese Individuum und Gesellschaft verbindende Gemeinschaftsidee auf die seine Wartburgrede einleitende Formel:

> "Der Hochschüler in der Burschenschaft,
> Die Burschenschaften im Volke, die Völker in Gott!"

So hat die Burschenschaft mit ihren Grundsätzen von "Einheit, Freiheit und Gleichheit aller Rechte und Pflichten" sowie "christlich deutscher Ausbildung ... zum Dienst des Vaterlandes" versucht, sittliche Reformideen mit demokratischem Gedankengut und nationalpolitischer Tendenz zu verbinden. Nach diesen Prinzipien wollte sie ihre Mitglieder "zum Volksleben" vorbereiten, "so daß jedes derselben zu einer solchen Stufe des Selbstbewußtseins erhoben werde, daß es in seiner reinen Eigenthümlichkeit den Glanz der Herrlichkeit des deutschen Volkslebens darstelle" [1316].

Der demokratisch-ethische Gedanke der auf dem Persönlichkeitsprinzip beruhenden Menschenrechte findet hier eine spezifische Ausgestaltung im Sinne eines - von Ernst M ü s e b e c k so bezeichneten - sozial-ethischen Aristokratismus,

---

1316) Verfassung der Allgemeinen Deutschen Burschenschaft vom Jahre 1818, Allgemeine Grundsätze, §§ 2 a. und b. 4, J.L. H a u p t , S. 257 f.; über den hier ausgesprochenen Gedanken der Persönlichkeitsbildung vgl. oben 3. Kapitel II.3.1., S. 197 - 199.

wie er etwa in Ernst Moritz A r n d t s Schrift "über den deutschen Studentenstaat" Ausdruck findet[1317]. Im Vordergrund steht das Ziel einer Vertiefung der geistigen Kultur des Volkes, Förderung der Persönlichkeitsbildung um der Gemeinschaft willen. Das war, so bemerkt W r e d e n hierzu, bei aller Anlehnung an historische Formen ein Sprung nach vorne[1318].

Hier sollte eine wesentlich durch F i c h t e vermittelte K a n t i s c h e Sittlichkeit dem Volksbegriff einer gebildeten Schicht zum bewußtseinsmäßigen Durchbruch verhelfen. "Was Kant über das vernunfthafte menschliche Ich gedacht hat," schreibt Pierre G a x o t t e , "überträgt Fichte auf ein konkretes Ich des Deutschen. Kant hat den übersinnlichen Wert des Individuums aufgezeigt, aber eines allgemeinen und abstrakten Individuums. Fichte setzt über alles die deutsche Nation"[1319].

In hohem Gedankenflug hat die Burschenschaft diese Motive aufgegriffen und versucht, im Bewußtsein der Bedeutung und Verantwortung einer bevorrechteten akademischen Jugend für die Zukunft der Volksgemeinschaft und in Erkenntnis ihrer mittelbaren politischen Bedeutung sich als "Bild ihres in Freiheit und Einheit erblühenden Volkes"[1320] darzustellen. Den Geist dieser studentischen Bewegung würdigt N i e t z -

---

1317) Ernst M ü s e b e c k , Ernst Moritz Arndts Stellung zu den Reformen des studentischen Lebens (1815, 1841/43), München 1909, S. 15; vgl. ferner Ernst Wilhelm W r e d e n Bemerkungen zu Ernst Moritz Arndts Schrift "Über den deutschen Studentenstaat", in: Jahresgabe der Gesellschaft für burschenschaftliche Geschichtsforschung 1964, S. 33-36 - Zum Gedanken einer durch die Burschenschaft zu verkörpernden intellektuellen und sozialen Aristokratie vgl. die Ausführungen über die Gemeinschaft der Gelehrten, oben im 1. Kapitel IV.4.2., S. 62

1318) W r e d e n , aaO., S. 36

1319) Pierre G a x o t t e , Geschichte Deutschlands und der Deutschen. Bd. II., Freiburg 1967, S. 163

1320) § 4 der Verfassung der allgemeinen deutschen Burschenschaft von 1818, J.L. H a u p t , S. 258; vgl. hierzu auch oben 3. Kapitel II.2.2., S. 196.

s c h e 1877 in seiner Vortragsreihe "über die Zukunft unserer Bildungsanstalten", wo er ausführt: "Es gab in diesem Jahrhundert einen tragisch ernsten und einzig lehrenden Versuch, ... den Ausblick nach dem hohen Wolkengange des deutschen Geistes weithin zu erschließen. Die Geschichte der Universitäten enthält keinen ähnlichen Versuch mehr ... Das ist das Phänomen der alten ursprünglichen 'Burschenschaft'" [1321].

1321) Friedrich N i e t z s c h e , Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten. Fünfter Vortrag, gehalten am 23. März 1877, in: Werke, Bd. III, S. 175 - 263, 259 f.

Lebenslauf

Am 13. August 1938 wurde ich in Eisleben als Sohn des Diplom-Bergingenieurs Werner Rohde und seiner Ehefrau Ida, geborene Greiffenhagen, geboren. 1942 zogen wir nach Porto/Portugal. Nach unserer Rückkehr, im Herbst 1944, kam ich in Eisleben zur Schule. 1947 flohen wir in die damalige britische Zone nach Clausthal-Zellerfeld und siedelten von dort 1949 ins Ruhrgebiet über nach Marl/Westfalen. Dort besuchte ich bis zum Abitur im Jahr 1958 das Albert-Schweitzer-Gymnasium und begann im SS 1958 in Tübingen das Studium der Rechtswissenschaften, das ich später in Saarbrücken und Freiburg/Breisgau fortsetzte. Hier legte ich 1963 das erste juristische Staatsexamen ab und leistete 1964 bis 1968 den Referendardienst im Saarland. Nach Abschluß meines Assessorexamens in Saarbrücken nahm ich nach vorübergehender Tätigkeit als Anwaltsassessor ab Sommer 1969 als Stipendiat am Ausbildungsgang des Deutschen Instituts für Entwicklungspolitik in Berlin teil. Im Herbst 1970 trat ich eine eineinhalbjährige Sonderausbildung im Bankgeschäft bei der Commerzbank AG. in Frankfurt an. Seit Frühjahr 1972 stehe ich im Anwärterdienst als Notarassessor im Saarland und bin Geschäftsführer der Saarländischen Notarkammer.